ANNALS OF THE SERGIU AL-GEORGE INSTITUTE



Michel Dousse, Michel Chodkiewicz, Radu Bercea, Cristina Ciucu, Andrei Cornea, Renata Tatomir, Bogdan Burtea, Dan-Tudor Ionescu, Simona Galaţchi, Luminiţa Munteanu, Irina Vainovski-Mihai, Rodica Pop, Şerban Toader, Ennio Sanzi

Volumes IX-XI 2000-2002

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

ANNALS OF THE SERGIU AL-GEORGE INSTITUTE
Volumes IX-XI
2000-2002

Published by

THE SERGIU AL-GEORGE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

Şos. Mihai Bravu no 4, 021325 Bucharest, Romania
P.O.Box: 10-49
Phone/Fax: (4021) 209.47.72

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Editorial board

Virgil CIOCÎLTAN – The "Nicolae Iorga" Institute of History, Bucharest, Romania

Bart DESSEIN – Ghent University, Belgium

Maurice KRIEGEL – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France

Catherine MAYEUR-JAOUEN – Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, France

André PADOUX – Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, France

Andrei PLEŞU – New Europe College, Bucharest, Romania

Alexandre POPOVIC – Centre National de la Recherche Scientifique; École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France

Florentina VIŞAN – University of Bucharest, Romania

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

ANNALS
OF THE
SERGIU AL-GEORGE INSTITUTE



Edited by
Radu BERCEA and Luminița MUNTEANU
With the collaboration of Andrei CORNEA

Volumes IX-XI
2000-2002

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

CONTENTS

À la mémoire d'André Scrima: argument 7

Michel DOUSSE
Marie, fille de 'Imrān, sœur d'Aaron et mère de Jésus 9

Michel CHODKIEWICZ
Ibn Arabī et le secret de la Ka'ba 21

Radu BERCEA
La pérégrination d'André Scrima 35

*

Cristina CIUCU
Tohū: the Foundation of Creation 41

Andrei CORNEA
King Josiah's Revolutionary Restauration 53

Renata TATOMIR
Master and Disciple. Egyptian Elements and Interdisciplinary Perspectives in Ancient Hermetic Literature 75

Bogdan BURTEA
Notes on Ethiopian Demonology 91

Dan-Tudor IONESCU
Alexander's Banquet and the Cases of Cleitus and Callisthenes 99

Radu BERCEA
L'enseignement de Prajāpati sur le sommeil profond 113

Simona GALAȚCHI
Perspectives on Body in New Religious Movements Originated in India 121

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Luminița MUNTEANU

Le motif de la « tête coupée » dans la civilisation turque. Inventaire provisoire, analogies formelles et symboliques, hypothèses 135

Irina VAINOVSKI-MIHAI

"A Food of Their Kind". The Gastronomic Image of the Eastern Other in a Time of Tensioned Self-Identifications 191

Rodica POP

L'idéologie du feu chez les Mongols 201

Şerban TOADER

"The Seekers". Ethnographic Notes on the Atmosphere of a Daoist Mountain in the 1990's 217

Ennio SANZI

The History of Religions in Italy during the Past Century. Raffaele Pettazzoni and Ugo Bianchi 229

Book Reviews

Virgil Ciocîltan, *Mongolii și Marea Neagră în secolele XIII-XIV* (Dan-Tudor Ionescu) — Moshe Idel, *Cabala și Eros* (Andrei Cornea) — Luminița Munteanu, George Grigore, *Călăuza dervișului* (Irina Vainovski-Mihai) 245

List of Contributors 253

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Argument

Le New Europe College et l'Institut Ludwig Boltzmann ont organisé à Bucarest, le 24 janvier 2004, le Colloque international *Une pensée sans rivages. Œcuménisme et globalisation*, dédié au Père André Scrima.

Les actes du colloque ont été publiés en traduction roumaine dans le volume : *André Scrima. O gândire fără țărmuri*, Bucarest, Humanitas, 2005.

Nous publions dans ce volume des *Annals of the Sergiu Al-George Institute* l'original français (revu par les auteurs) de trois communications ayant trait à la spiritualité de l'Orient.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Marie, fille de ‘Imrān, sœur d’Aaron et mère de Jésus

Michel Dousse

La figure de Marie (Maryam) occupe dans la révélation coranique une place discrète mais essentielle. Son nom se rencontre dans sept sourates sur les cent quatorze que compte le *Livre* et y apparaît trente-quatre fois contre dix-neuf fois seulement dans l'ensemble du *Nouveau Testament*. Sur ces trente-quatre occurrences coraniques, à vingt-trois reprises cependant, c'est pour désigner non pas directement Marie, mais son fils, puisque dès l'annonciation (*Cor*. 3:45), l'ange s'adresse à elle en ces termes :

> « O Maryam, Dieu te fait l'annonce d'un Verbe venu de Lui, dont le nom est le Messie-‘Isā-fils-de-Maryam. »[*]

Selon le plan éternel de Dieu, Marie entre donc dans la définition même de l'identité de Jésus que traduit son nom.

Un autre indice du caractère tout à fait exceptionnel de cette figure réside dans le fait que Marie est la seule femme, dans le *Coran*, à être désignée par son nom. Tous les autres personnages féminins – à commencer par Ève – ne le sont qu'à travers leur statut d'épouse, de mère, de sœur ou de fille.

Cette position unique de Marie est d'autant plus surprenante qu'à la différence des *Évangiles*, le *Coran* ne confesse pas le mystère de l'incarnation rédemptrice. Or, en théologie chrétienne, tous les privilèges reconnus à Marie le sont au titre de sa qualité de mère de Dieu, *theotokos*, comme l'a définie le concile d'Ephèse en 431.

Si la figure de Marie est aussi indissociable de celle de son fils dans le *Coran* que dans les *Évangiles*, l'ordre de leur association n'est cependant pas le même de part et d'autre. Dans le *Coran*, c'est Marie qui entre dans la dénomination de Jésus, et non l'inverse, et par là le *Livre* semble inviter à considérer le signe et le mystère de Jésus à partir de Marie sa mère.

La question à laquelle nous nous trouvons dès lors confrontés est la suivante : À quel titre le *Coran* intronise-t-il la figure de Marie en une position si exceptionnelle, « au dessus des femmes des univers » pour reprendre la formule de l'ange lors de l'annonciation (*Cor*. 3:42), si ce n'est pas au titre de mère de Dieu ?

Comme le souligne la sourate V, *La table servie* :

---

[*] Pour le *Coran*, nous proposons, le plus souvent, notre propre traduction. La numérotation des versets est celle de la vulgate arabe dans l'édition du Caire. Pour la *Bible*, nous nous référons à la *Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1956.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

« Il n'était, le Messie-fils-de-Maryam, rien d'autre qu'un envoyé – et des envoyés sont passés avant lui – et sa mère seulement un être de vérité [ou de sainteté : *ṣiddīqa*]. L'un et l'autre se nourrissaient de mets [comme tout un chacun]... » (*Cor.* 5:75).

Cette affirmation relève d'une attitude constante du *Coran* à l'égard de Marie et de Jésus, qui en souligne avec insistance l'humanité et, pourrait-on dire, la « normalité », en même temps qu'il met en exergue une dimension essentielle et mystérieuse qui les situe à part, au dessus de tous les humains, en une relation unique entre eux et avec Dieu.

Les quelques islamologues qui se sont attachés à l'étude de la figure de Marie dans le *Coran* en ont très généralement jugé à partir du modèle chrétien pour s'attacher à relever les lacunes coraniques, voire les déviations, semblant oublier que chacun des *Évangiles* en offre également une présentation originale, variant en fonction de sa perspective propre (à titre d'exemple notons que jamais, dans l'*Évangile de Jean*, la mère de Jésus ne se trouve désignée par son nom, alors qu'y sont mentionnées divers autres personnages féminins du nom de Marie. Marie n'y est désignée que sous la dénomination de « mère de Jésus » ou « sa mère »).

Un élément déterminant de l'originalité de Marie dans le *Coran* et qui, à l'évidence, fait problème réside dans le fait de son identité double. Marie y réunit en effet en une seule figure Miryam, la sœur de Moïse et Aaron, en tant que « fille de ʻImrān » (le ʻAmram biblique : *Nb* 26,59[1] ; 1 *Ch* 5,29), la prophétesse de l'*Exode* (*Ex* 15,20), et Marie la mère de Jésus.

Pour des raisons sans doute de vraisemblance historique en même temps que de fidélité à une certaine forme plus anecdotique de la tradition chrétienne s'appuyant surtout sur des apocryphes, de nombreux commentateurs et traducteurs ont tout simplement récusé ce fait. Un islamologue aussi éminent que Jacques Berque ne va-t-il pas jusqu'à mettre en garde le lecteur, dans une note à sa traduction de *Cor.* 3:35 : « Cet ʻImrān n'est pas à confondre avec un autre, donné comme père de Moïse, et que vise peut-être le verset 33 ('Dieu a élu Adam, Noé, la famille d'Abraham et la famille de ʻImrān...'). Il correspond, en tant que père de la vierge Marie, au Joachim donné par plusieurs sources chrétiennes[2] ».[3]

Relevons l'invraisemblance d'une telle hypothèse prétendant que, dans cette sourate intitulée à dessein *La famille de ʻImrān*, ce même nom y désignerait deux personnages différents, à deux versets de distance, sans que rien ne vienne le signaler.

R. Blachère, pour sa part, aborde cette même question (de la superposition des deux figures de Marie) en note au verset 28 de la sourate XIX, intitulée *Maryam*. Il observe que ces appellations – « fille de ʻImrān », « sœur d'Aaron » – s'opposent à la tradition apocryphe (chrétienne) et poursuit : « cela a alimenté la polémique chrétienne contre l'islam, peut-être du vivant même de Muḥammad ».[4] Et il se réfère à Ṭabarī, qui rapporte l'objection qu'auraient faite au Prophète les chrétiens de Najrān en voyant confondues Marie, la mère de Jésus, et la prophétesse Marie, sœur d'Aaron. « Sensible à cette attaque – poursuit R. Blachère –, l'exégèse

1. « La femme de Amram se nommait Yokébed fille de Lévi [...]. Elle donna à Amram Aaron, Moïse et Miryam leur sœur » (*Nb* 26,59).

2. Notamment le *Protévangile de Jacques*, qui remonterait aux alentours du milieu du deuxième siècle.

3. J. Berque, *Le Coran, essai de traduction de l'arabe*, Paris, Sindbad, 1990, p. 74.

4. *Le Coran (al-Qur'ān)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, p. 331, note 29.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

islamique propose de voir dans le Aaron ici mentionné un autre personnage que le frère de Moïse ou bien de donner au complexe *sœur d'Aaron* le sens de *descendante d'Aaron.* » (Comme cela est dit d'Elisabeth, la femme de Zacharie, en *Lc* 1,5.)

Il semblerait donc, d'après R. Blachère, que la critique des chrétiens de Najrān, qui ne percevaient pas le sens de la présentation coranique de la figure double de Marie, ait été prise très au sérieux par la communauté musulmane qui chercha à éviter divergence et contestation au sujet d'une figure ressentie comme intimement commune.

Certains des plus anciens chroniqueurs de l'islam naissant relatent en effet que les premiers convertis par la prédication de Muḥammad à la Mekke, de condition modeste, furent persécutés par les notables de la cité qui craignaient que la nouvelle doctrine ne nuise au rayonnement économique de leur ville. Le Prophète conseilla donc à ces premiers musulmans de fuir (c'est la première hégire) et de se réfugier en Abyssinie auprès du Négus, le roi chrétien, qui les accueillit. Mais bientôt une ambassade de la Mekke vint solliciter leur expulsion. Avant de prendre une décision, le souverain commença par interroger les réfugiés sur cette nouvelle prédication et leur demanda d'en citer quelques passages. L'un d'eux, dénommé Ja'far selon la chronique, récita alors ces versets de la sourate *Maryam* (XIX) :

> « Rappelle dans le Livre Maryam, lorsqu'elle prit ses distances d'avec les siens pour s'isoler en un lieu oriental et se couvrit encore d'eux par un voile. C'est alors que Nous envoyâmes vers elle Notre Esprit qui revêtit pour elle l'apparence d'un humain parfait… » (v. 16-17).

On rapporte que le Négus en fut ému aux larmes, ainsi que les évêques qu'il avait convoqués en jury, et que tous pleurèrent davantage encore lorsqu'on leur traduisit ces versets. (Comme si le charme de la langue coranique avait agi par lui-même avant même qu'ils ne comprissent le sens des paroles psalmodiées.) Le roi refusa donc de renvoyer ces croyants[5].

L'assimilation des deux personnages en une seule et même figure, celle de Marie, l'unique femme désignée par son nom dans le *Coran*, apparaît, malgré les réticences et incompréhensions qu'il suscite, comme un fait non contestable. L'embarras de ceux qui cherchent à l'éluder en témoigne. Plutôt que d'esquiver ou de contourner la question, mieux vaut donc chercher la raison et la signification de ce signe interpellateur dans le contexte du *Coran* lui-même.

Certes dans l'*Évangile* déjà, Marie se situe à la jonction des deux *Testaments*, l'*Ancien* et le *Nouveau*, étant elle-même issue d'Israël, élevée dans sa religion. Mais, dans le *Coran*, c'est plus précisément en tant que sœur de Moïse et Aaron qu'elle assume ce rôle, issue de la même mère (et non au sens large de descendante). Le *Nouveau Testament*, pour sa part, ne fait nulle référence à la Miryam de l'*Exode*, alors que, à propos de Jean-Baptiste notamment, il évoque la figure vétéro-testamentaire d'Élie. Et la *Bible* ne fait à Miryam qu'une place très circonscrite, même si la tradition judaïque en déploya les prégnances symboliques et

5. L'épisode se trouve notamment relaté par Martin Lings, *Le Prophète Muhammad, sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Paris, Seuil, 1986, pp. 101sq. ; texte original anglais, Londres, 1983.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

prophétiques.[6] Unissant en une seule les deux figures de Marie, fille de 'Imrān et mère de Jésus, le *Coran* semble rappeler que l'économie divine peut être lue selon les deux polarités de l'histoire : soit comme accomplissement progressif dans la durée, soit comme récapitulation par retour à l'origine. Cette dimension récapitulative de la figure de Marie, associée plus particulièrement au désert et ses thématiques à travers la sourate XIX, est essentielle à sa présentation coranique.

La façon originale dont le *Coran* articule entre elles les révélations antérieures, d'un point de vue différent de celui du *Nouveau Testament*, mais sans exclusive, mériterait une étude plus approfondie.

Le parcours exemplaire de Marie se trouve particulièrement développé en deux sourates : la XIX[ème], intitulée *Maryam*, et la III[ème], intitulée *La famille de 'Imrān*, à partir de points de vue très différents. Elles ont pour cadre respectivement deux sites éminemment symboliques, le désert et le Temple, sites emblématiques de deux moments déterminants de l'histoire du peuple élu que Maryam, en sa double figure coranique, réunit. Temple et désert, localisations plus spirituelles que topographiques, figurant les deux voies complémentaires de l'institution et de ses médiations, d'une part, et de l'immédiateté dans la dépendance de Dieu, d'autre part.

La sourate III, qui situe l'épisode marial au Temple, est médinoise (donc postérieure dans la chronologie de la révélation). Elle s'intitule non pas *'Imrān* – comme par exemple la sourate XIX s'intitule *Maryam* ou la sourate XII, *Joseph* –, mais *La famille de 'Imrān*. Dès ses premiers versets, elle pose le cadre d'une économie englobante de la révélation monothéiste :

> v. 2 « Dieu – il n'est de dieu que Lui, le Vivant, le Subsistant par qui tout subsiste
> v. 3 « a fait descendre sur toi le Livre dans la vérité, pour avérer ce qui a cours. Il avait fait descendre auparavant la *Torah* et *l'Évangile* comme guidance pour les hommes. Il a fait descendre le *Critère* [*al-furqān*, qui est une désignation du *Coran*]… »

Après une première évocation des principaux thèmes abordés dans la sourate, les versets 33 et 34 ouvrent sur un long développement (v. 35 à 62) centré sur les figures de Marie et de Jésus :

> v. 33 « Dieu a choisi Adam et Noé, la famille d'Abraham et la famille de 'Imrān au dessus des univers
> v. 34 « en tant que descendant les uns des autres… »

Et le verset 35 enchaîne, sans transition :

> « Lors la femme de 'Imrān dit : 'Mon Seigneur, moi je te voue, libérée de tout lien, ce que je porte en mon sein. Accepte-le de ma part, Toi qui entends et qui sais'. »

Or, l'enfant ainsi voué à Dieu par sa mère dès avant sa naissance n'est autre que Marie, la future mère de Jésus, comme le manifestera la suite du texte.

---

6. Sur le thème de Miryam, voir *Talmud Sota* 12a et M. A. Ouaknin, Dory Rotnemer, *Le livre des prénoms bibliques et hébraïques*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 87-88.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

La question s'impose : Pourquoi le *Coran* ne mentionne-t-il pas ici plutôt Moïse dont la figure tient une place si centrale dans la *Bible*, comme aussi dans le *Coran* (où son nom est le plus fréquemment cité : cent trente-quatre fois contre soixante-neuf fois celui d'Abraham) ? Pourquoi lui préfère-t-il son père 'Imrān ? Il semble que l'on puisse discerner là l'intention du *Coran* de réunir, en leur souche commune, Moïse et Jésus ; ce dernier par l'intermédiaire de sa mère, Marie, identifiée à la prophétesse de l'*Exode*, la sœur de Moïse et d'Aaron selon la *Bible*. (*Ex* 15,20[7] et *Mi* 6,4[8]).

La présentation coranique, dans la tradition des révélations, ne prétend pas à l'historicité, mais vise à faire ressortir, par la mise en relation de figures majeures, la constellation d'une économie et l'articulation d'une typologie.

> « Quand elle eut mis [l'enfant] au monde, elle s'exclama : 'Mon Seigneur ! voilà que c'est d'une fille que j'ai accouché' ; or Dieu savait mieux que quiconque ce qu'elle avait mis au monde, et que le garçon n'est pas comme la fille. »

Et la mère poursuit, dans le même souffle :

> « 'Moi, je lui donne le nom de Maryam et moi je la mets sous ta protection [expresse] ainsi que sa descendance contre le Satan, qu'il soit lapidé' » (*Cor.* 3:36).

L'exclamation de surprise de la mère, au début du verset, laisse transparaître sa déception que ce ne soit pas un garçon. Si elle semble presque s'en excuser auprès de Dieu, c'est qu'elle oublie – semble suggérer le texte – que c'est Lui, Dieu, qui en a décidé ainsi. (Le verset 6 annonçait le thème en déclarant : « C'est Lui qui vous façonne dans les matrices comme Il veut… ».)

La femme consacrait « en aveugle » l'enfant espéré alors que Dieu choisissait qui, à travers ce geste, lui serait voué. La femme de 'Imrān, qui manifeste une conscience aiguë du caractère novateur de son initiative, ne se doutait pourtant pas que celui-ci ne faisait qu'accompagner – en second – une innovation divine autrement plus radicale, qui renversait la tradition de toujours pour mettre dans le sein de la mère, en place de consécration, une fille plutôt qu'un garçon. Nous ne sommes donc pas ici en présence d'un simple renversement sociologique, du passage d'une ère de patriarcat à une ère nouvelle, de matriarcat (comme semble en témoigner l'insistance de la femme de 'Imrān agissant de sa propre initiative, sans en référer à son mari ; l'expression *'inni*, que nous rendons par « c'est moi qui », revient à cinq reprises dans ces versets 35-36, précédant chaque verbe d'action), mais d'une récapitulation intégrale, d'une reprise de la création entière aux origines, comme le suggère la suite du texte.

Nous retiendrons ici surtout la façon dont sa mère, aussitôt après lui avoir donné un nom, met Marie sous la protection expresse de Dieu contre Satan. Et le texte précise « elle et

---

7. « Miryam la prophétesse, sœur d'Aaron, saisit un tambourin et toutes les femmes la suivirent… » (*Ex* 15,20).

8. « C'est moi qui t'ai fait monter du pays d'Egypte […]. J'ai envoyé devant toi Moïse, Aaron et Miryam » (*Mi* 6,4).

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

sa descendance », alors que, vouée à Dieu dès avant sa naissance, elle est, par sa consécration, destinée à demeurer vierge et sans enfant.

L'allusion au chapitre III de la *Genèse*[9] – qui évoque, suite à la tentation du premier couple et sa chute, la malédiction divine d'hostilité entre la femme et Satan, ainsi qu'entre leurs lignages respectifs – paraît indéniable. Si l'on connaît l'importance du thème de Marie nouvelle Ève chez les Pères de l'Église, il convient cependant de ne pas oublier qu'en l'occurrence, dans le déroulement de cette sourate, il n'est question, jusqu'ici, que de la fille de l'épouse de 'Imrān, sans nulle allusion à la future mère de Jésus.

Pour comprendre, dans ce contexte, la portée du geste de la femme de 'Imrān mettant sous protection toute spéciale de Dieu Marie (alors à peine née) et « sa descendance », il faut se référer encore à un autre « événement » typologique que le *Coran* situe dans la prééternité, avant que Dieu n'ait créé l'homme : Dieu fait alors part aux anges de son intention de placer sur la terre quelqu'un qui y soit son vicaire (ou lieutenant : *khalīfa*). Les anges Lui font remarquer que c'est prendre un grand risque, puisque l'homme y sèmera le scandale et y répandra le sang, alors qu'eux, les anges, ne présentent aucun danger, voués uniquement à célébrer les louanges du Créateur. Dieu leur répond, laconiquement, sans explication : « Moi je sais ce que vous ne savez pas ! » (*Cor.* 2:30)

Ayant créé l'homme, Dieu lui enseigne les noms des créatures qu'il fait ensuite défiler devant les anges, leur demandant de Lui en dire les noms. Les anges doivent confesser leur ignorance : « Nous ne savons que ce que Tu nous as appris ! » (*Cor.* 2:31-32). Dieu ordonne alors à Adam d'en informer les anges (lesquels, par ce stratagème divin, doivent apprendre de l'homme, situation qui bouleverse les hiérarchies de nature) (*Cor.* 2:33). Mais Dieu n'en reste pas là dans sa mise à l'épreuve des anges, puisqu'il va jusqu'à leur demander de se prosterner devant Adam. Or, tous s'exécutèrent, sauf Iblīs, qui refusa par orgueil et « fut de ceux qui dénient » (*Cor.* 2:35).

En d'autres passages du *Coran*, Dieu demande à Iblīs, le démon, la raison de son refus : « Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes mains ? » (*Cor.* 38:74-76), à quoi celui-ci répond : « Comment me prosternerais-je devant celui que Tu as fait d'argile alors que Tu m'a fait de feu » (*Cor.* 15:33). Ainsi donc Iblīs ne voit pas dans la création la main de Dieu, ni le signe égalitaire de contingence universelle ; il arrête son regard aux apparentes suffisances et hiérarchies de nature. De dépit, il réplique : « [...] cet être que Tu honores plus que moi, si Tu me donnes un délai jusqu'au jour de la résurrection, je dompterai toute sa postérité, sauf un petit nombre » (*Cor.* 17:62). Et il dit encore : « Par ce que Tu as mis en moi d'aberration, je me tiendrai sur Ta voie droite épiant les hommes. Je les harcèlerai par devant et par derrière, sur leur droite et sur leur gauche et la plupart d'entre eux ne Te seront pas reconnaissants » (*Cor.* 7:17). « Certainement je les égarerai, les disperserai de désirs » (*Cor.* 4:119).

À interpréter certains silences du *Coran*, il semblerait que Marie fût envisagée par Dieu en réponse anticipée au défi d'Iblīs et, dans cette perspective, même antérieurement à Adam ; Marie, nouvelle Ève, dont le nouvel Adam serait issu.

---

9. « Alors Yahvé Dieu dit au serpent : 'Parce que tu as fait cela [séduit la femme], maudit sois-tu entre tous les animaux et toutes les bêtes sauvages [...]. Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon' » (*Gn* 3,14-15) ; voir ci-dessous, note 12.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Sans entrer davantage dans cette thématique remarquons que, dans le *Coran*, le péché de l'ange est déterminant, central en ses conséquences pour les hommes, alors que le péché d'Adam y est traité en termes de simple faiblesse et d'inconstance constitutive. (« Dieu a créé l'homme faible » (*Cor*. 4:28) ; « misérable » (*Cor*. 90:4) ; « fait d'impatience » (*Cor*. 21:37) ; « voué à la précipitation » (*Cor*. 17:11) ; « sans aucune détermination » (*Cor*. 20:115)).

N'oublions pas cependant que, selon une succession événementielle projetée en prééternité, dès la première annonce aux anges de son projet de créer l'homme, Dieu leur avait laissé entendre que, malgré les « dégâts » que les hommes pourraient causer sur la terre, il leur avait assigné un autre avenir, une réalisation qui justifiait le risque assumé : « Moi je sais ce que vous ne savez pas ! »

À entendre les paroles que, selon le *Coran*, les anges adressent à Marie lors de l'annonciation, à considérer leur émerveillement devant elle, on est en droit de penser que ce moment de l'histoire est précisément celui auquel faisait allusion le secret gardé de Dieu et que les anges ne pouvaient pressentir (*Cor*. 2:30).

Il ne s'agit donc pas, dans le *Coran*, d'incarnation rédemptrice, la faute de l'homme mise au compte de sa faiblesse congénitale ne l'exige, ni ne l'appelle. Le *Coran* semble par contre suggérer, en conséquence positive de la malléabilité de l'argile humaine (pour reprendre l'image coranique), l'idée que l'homme, par élection divine, peut surpasser, en réalisation spirituelle, les anges et que les hiérarchies de nature, source de suffisance, sont fallacieuses et dangereuses. Nous ne sommes pas loin ici, bien que ce soit dans un contexte bien différent de celui de la théologie chrétienne, de Marie reine des anges. Rappelons, ici encore, qu'en son signe et son exaltation elle est inséparable de son fils.

L'épisode de la consécration de Marie par sa mère dès avant sa naissance ne figure que dans le *Coran* et dans cette seule sourate (III). Et c'est à travers cet épisode que Marie, la future mère de Jésus, se trouve dès avant sa naissance identifiée à la prophétesse de l'*Exode*. Loin de toute anecdote, nous nous trouvons ici dans le cadre d'une mise en place rigoureuse des signes.

Le verset 37 de cette même sourate III inaugure une nouvelle étape, qui passe sans transition du temps de Moïse et de l'*Exode* à celui du Temple où se réalise la consécration de Marie. Il n'y est plus question de la femme de 'Imrān – le contexte étant dès lors institutionnel et non plus familial – ; il est seulement dit que son Seigneur réserva à l'enfant le plus bel accueil, lui donna harmonieuse croissance et la confia aux soins du prêtre Zacharie. Or, poursuit le texte, chaque fois que celui-ci se rendait dans le Saint des saints où résidait Marie, il la trouvait pourvue du nécessaire. À la question du prêtre : « D'où cela te vient-il donc ? » Marie répond, comme d'une chose toute naturelle : « Mais d'auprès de Dieu ! Dieu n'est-Il pas celui qui pourvoit qui Il veut, immédiatement, sans compter [ou sans tenir compte, en pure gratuité] ? ».

Le miracle de Marie nourrie immédiatement par Dieu dans le Temple, à côté du prêtre auquel Il l'a confiée, rappelle, au cœur du symbole le plus sacré de l'institution, le Temple, l'immédiateté de l'initiative de Dieu (qui n'est lié par nul intermédiaire), comme au temps de l'Exode. C'est là une façon de rappeler, comme le faisaient les prophètes bibliques, mais ici à travers la figure de Marie, le temps de l'intimité de Dieu avec son peuple au désert. « Je la

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

conduirai au désert et je parlerai à son cœur... », disait Osée (*Os* 2,16), et Jérémie : « Je me rappelle l'affection de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles : tu me suivais au désert... » (*Jr* 2,2).

Sitôt après la réponse de Marie, semblant suggérer une conséquence dans les événements, le *Coran* rapporte la prière de Zacharie. Le prêtre y exprime sa crainte, vu sa vieillesse et la stérilité de sa femme, de mourir sans héritier mâle pour perpétuer sa mémoire dans la durée (perspective de la sédentarité et de l'institution contrastant avec celle du désert, représentée par Maryam). Un ange lui répond aussitôt par l'annonce de Jean-Baptiste (Yaḥyā, dans le *Coran*) qui, demeurant chaste, n'assurera cependant pas la perpétuation de la lignée qu'avait souhaitée son père. Jean, le fils du prêtre, pour suivre sa vocation, se retirera au désert.

Après l'annonce à Zacharie, toujours dans le Temple, c'est à Marie qu'apparaissent les anges pour lui faire part de son élection et de la conception en elle de Jésus ('Isā) par un Esprit venu de Dieu. Mais rien n'est dit ensuite de la naissance de Jésus. Selon un de ces raccourcis dont il est coutumier, le texte coranique passe sans transition du discours de l'ange prédisant le signe et le rôle de l'enfant à naître à la prise de parole de celui-ci se présentant lui-même[10].

Dans la sourate III, l'annonce à Marie suit donc sans solution de continuité celle faite à Zacharie par laquelle les anges lui apportaient la réponse divine à sa prière : qu'il allait avoir un fils du nom de Yaḥyā, dont la mission serait d'attester d'un Verbe venu de Dieu. Aussi cette naissance annoncée ouvre d'emblée sur des accomplissements que la prière de Zacharie ne semblait pas envisager : elle est tout orientée vers une autre naissance dont les anges vont faire part à Marie, celle d'un Verbe venu de Dieu, dont le nom sera « le Messie-'Isā-fils-de-Maryam ».

Les anges qui s'adressent solennellement à Marie dans le Temple commencent par la rendre attentive à la prédilection divine dont elle est l'objet. Or le verbe dont ils usent pour exprimer cette mise à part, *iṣṭafā*, « choisir, élire », est le même qui, au verset 33 était utilisé à propos d'Adam, de Noé, de la famille d'Abraham et de celle de 'Imrān.

Que ce soit le même verbe *iṣṭafā* qui, à dix versets d'écart, vienne exprimer l'élection de Marie, à l'instar de celle d'Adam, n'a rien de fortuit et, une fois encore, vient marquer l'unité du plan divin dès l'origine jusqu'en ses derniers accomplissements.

Cette élection de Marie doit également être rapprochée de celle de Moïse, son frère selon le *Coran*. Elle se trouve de même exprimée par le verbe *iṣṭafā*, alors que le *Coran* use par ailleurs de plusieurs autres verbes pour dire le choix, la préférence ou l'élection divine. Proches et symétriques, les deux élections, de Moïse et de Marie, ne sont cependant pas superposables, chacune exprimant avec un accent propre une relation très personnalisée entre Dieu et son élu(e). À Moïse il est dit : « Moïse, Je t'ai choisi (*iṣṭafā*) par dessus les humains

10. À la question de Marie : « Mon Seigneur ! Comment aurai-je un enfant sans qu'aucun homme ne me touche ? », l'ange répond : « C'est ainsi ! Dieu crée ce qu'Il veut. S'Il décide d'une chose il Lui suffit de dire : Sois !, et elle est. Il lui enseignera le *Livre* et la Sagesse, la *Torah* et l'*Évangile* ». Et le v. 49 poursuit, mais c'est alors Jésus, prenant le relais de l'ange, qui tient ce discours : « en tant qu'envoyé aux Fils d'Israël : Je viens à vous muni d'un signe de votre Seigneur... » (*Cor.* 3:47-49).

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

pour te confier Mon message (*risālatī*) et Ma parole (*kalāmī*). Prends ce que Je te donne et sois parmi les reconnaissants » (*Cor.* 7:144).[11]

Le parallèle suggéré par le *Coran* entre Marie et Moïse ne porte pas seulement sur le fait de l'élection mais encore sur sa finalité. Le texte arabe joue de façon subtile sur la racine KLM. Dans le verset cité ci-dessus, Moïse reçoit de Dieu une « parole » : *kalām*, alors qu'à Marie il est donné de porter en elle, physiquement, « un verbe », *kalima*, venu de Dieu ; un verbe personnalisé dont le titre et le nom seront le « Messie 'Isā fils de Maryam » (*Cor.* 3:45) La même désignation de Jésus comme « verbe » (*kalima*) se rencontrait déjà quelques versets plus tôt (*Cor.* 3:39), alors que Jean (Yaḥyā) était annoncé comme « avérateur (*muṣaddiq*) d'un verbe venu de Dieu ». Au pluriel, *kalimāt* désigne dans le *Coran* les décrets ou arrêts de Dieu. C'est en les avérant et les accomplissant (*ṣaddaqa*) que Marie, selon *Cor.* 66:12, devient mère de ce « verbe venu de Dieu » :

> « Maryam, fille de 'Imrān, qui garda sa virginité. Nous lui insufflâmes de Notre Esprit ; elle avéra [ou réalisa] (*ṣaddaqa*) les décrets (*kalimāt*) de son Seigneur et Ses *Écritures* » (*Cor.* 66:12).

Dans la sourate *Maryam* (XIX) (antérieure à la III[ème] dans la chronologie de la révélation), c'est de sa propre initiative, et non sur celle de sa mère, que Marie se consacre à Dieu et se sépare des siens. Cette sourate se distingue par son caractère d'intimité et de réminiscence silencieuse (ce qui rappelle l'attitude de Marie selon *Lc* 2, 19 et 51). Mais l'intimité sereine dans laquelle elle baigne est austère, même rude. À la différence des larges espaces d'immobilité rituelle et contemplative que suggère par sa forme même la sourate III, Marie est ici sans cesse en mouvement, comme aspirée vers un dépouillement toujours plus intégral, dans la voie soustractive des ruptures et des renoncements.

La première moitié de cette sourate XIX, qui compte quatre-vingt-dix-huit versets, est scandée par six appels à la commémoration de personnages exemplaires. Vient ainsi proposée une lecture de l'histoire du salut avec, au centre, les figures conjointes de Marie et de son fils. Le premier rappel (v. 2) concerne Zacharie et Jean-Baptiste (Yaḥyā), le second, plus largement déployé, s'ouvre au verset 16 sur Marie et Jésus. Puis sont convoquées les figures d'Abraham en son expatriement, de Moïse et d'Aaron, suivis par Ismā'īl et Idrīs. Le verset 58 conclut cette première partie – qui particulièrement nous intéresse ici – en ces termes :

> « Tels furent les gratifiés de Dieu parmi les prophètes de la descendance d'Adam et parmi ceux que Nous transportâmes avec Noé, et de la postérité d'Abraham et d'Israël, et parmi ceux que Nous avons élus et guidés. »

Cette récapitulation du verset 58 qui fait écho à celle, introductive, de la sourate III, inclut Marie parmi les grands patriarches, seule figure féminine dans cet ensemble masculin. C'est aussi l'unique endroit où Marie se voit assimilée à l'ordre prophétique (titulature que la *Bible* lui reconnaît explicitement en *Ex* 15,20).

---

11. En *Cor.* 3:42, l'ange déclarait à Marie : « Dieu t'a choisie (*iṣṭafā*), t'a purifiée et t'a choisie (*iṣṭafā*) par dessus les femmes (*nisā'*) des univers. »

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

C'est, selon la sourate XIX, dans le grand éloignement (*makān*^{an} *qaṣiyy*^{an}) du désert (v. 22) – en site inaugural de création, de mort et de résurrection – que Marie est surprise par les douleurs qui l'obligent à s'adosser au tronc du palmier (v. 23). On relèvera le singulier déterminé qui pose cet arbre comme s'il fût unique, à l'instar de l'arbre du centrage paradisiaque dont il était interdit de s'approcher (*Cor.* 2:35 ; 7:19). Signe d'un ultime dépouillement, le *Coran* prête alors ces paroles à Marie : « Que ne suis-je morte avant cela ! que ne suis-je, vouée à l'oubli, totalement oubliée (*nasy*^{an} *mansiyy*^{an}) » (v. 23). Faut-il entendre ce cri comme un regret, l'expression d'une souffrance trop grande ? Sans l'exclure de façon péremptoire, il ne nous semble cependant pas que ce soit dans cette direction que pointe l'intention du texte. En effet, à la différence de tous les exemples bibliques de personnages éprouvés au désert, la démarche de Marie traduit une libre initiative marquée d'une sereine détermination, guidée par la seule motivation de l'accomplissement de sa consécration exclusive à Dieu. Ses paroles, d'une densité dramatique rare dans le *Coran*, ne jaillissent pas – semble-t-il – de la douleur de l'enfantement, mais du seul souci d'avoir bien été jusqu'au bout de l'abandon, du dessaisissement de soi et de l'effacement, afin que se manifeste en plénitude le signe divin.

Lorsque par la suite – sur ordre divin, suggère le texte – elle fait retour vers les siens avec l'enfant pour le leur présenter, ceux-ci l'apostrophent :

> « Ô Maryam, tu as accompli là une chose monstrueuse !
> Sœur d'Aaron ! ton père n'était pas un mari indigne, ni ta mère une prostituée » (*Cor.* 19:27-28).

Alors que dans la sourate III c'est à travers le vœu de sa mère que Marie, la future mère de Jésus, est rattachée de façon positive à la famille de 'Imrān, et à travers elle Jésus, c'est au contraire ici à travers le rejet des siens. Est ainsi suggérée l'attitude des Fils d'Israël récusant le mystère de Jésus et de sa mère en calomniant Marie. En *Cor.* 4:156-157, Dieu dit à propos des juifs :

> « [Nous les avons maudits] à cause de leur incrédulité et pour avoir proféré contre Maryam une énorme infamie (*buhtān*) et pour avoir dit : 'Nous avons tué le Messie-'Isā-fils-de-Maryam l'Envoyé de Dieu…' ».

Dans plusieurs passages, le *Coran* met en exergue le signe qu'ensemble constituent Jésus et Marie. La sourate XXI, *Les prophètes*, après avoir évoqué la prière de Zacharie et la façon dont Dieu guérit sa femme de sa stérilité pour qu'elle puisse concevoir Jean (Yaḥyā), le *Coran* enchaîne (v. 91), en apposition contrastée :

> « Et celle restée vierge, en qui Nous insufflâmes de Notre Esprit et de qui Nous fîmes, ainsi que de son fils, un signe pour les univers. »

Cette vocation objective au signe pour les univers se trouve également évoquée au terme du parcours terrestre de Jésus et Marie :

> « Du fils de Maryam et de sa mère – dit Dieu – Nous avons fait un signe et Nous leur avons donné asile sur une colline de fraîcheur et de sources jaillissantes » (*Cor.* 23:50).

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Si, dans l'économie coranique, la mission de Jésus n'est pas de sauver l'humanité par sa passion librement acceptée, elle semble y culminer dans sa fonction de signe récapitulatif et universel. En cela il se trouve intimement associé à sa mère qui l'introduit. C'est la réciprocité de leur relation de filiation exceptionnelle qui, d'abord, les institue en signe : le fils de la vierge et la vierge devenue mère, par un Esprit venu de Dieu. Cette relation réciproque qui relève cependant, même miraculeusement, du domaine de la création, paraît constituer pour le *Coran* le nœud du mystère qui les situe au centre de l'économie divine.

La sourate XXIII, *Les croyants*, qui, à grands traits, brosse également un tableau d'ensemble de l'économie du monothéisme, poursuit, après avoir fait rappel de quelques prophètes post-noachiques :

> « À Moïse Nous avons donné l'*Écriture* [...]
> Quant au fils de Maryam et sa mère, Nous en avons fait un signe et les avons recueillis sur une colline de fraîcheur et de sources » (v. 45).

En d'autres termes, à Moïse a été confiée la *Torah*, alors que Jésus et Marie ont été constitués signes, en leur être même. Cette différence vocationnelle, comme nous le notions, ressort d'ailleurs déjà de la comparaison des élections respectives de Marie et de Moïse en *Cor.* 3:42 et *Cor.* 7:144. Ce signe du fils de Marie et de sa mère élevés sur la colline paradisiaque peut être rapproché du « signe levé » dont parle Jésus dans l'*Évangile*, en réponse à Nicodème, faisant alors référence à sa mort sur la croix :

> « De même que Moïse éleva le serpent au désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme afin que tout homme qui croit ait la vie éternelle » (*Jn* 3,14-15).[12]

Le *Coran* privilégie, de façon générale, en tout être et tout événement, la référence d'exemplarité qui met en relation immédiate au modèle sans présupposer ni intermédiaire, ni continuité.

En conclusion et pour en revenir à ce que nous relevions en ouverture concernant la superposition des deux figures mariales – celle de la *Bible* et celle des *Évangiles* – en une seule : non seulement elle ne nous surprend pas, tant elle semble s'inscrire dans l'articulation de l'ensemble des signes mis en œuvre par le *Coran*, mais nous nous étonnons plutôt du fait que l'on ait cherché à en banaliser le signe pour des raisons de vraisemblance historique et que l'on n'ait pas prêté plus d'attention et de prix à la cohérence significative du texte tel qu'il a été transmis. La figure complexe de Marie dans le *Coran* met en évidence à la fois la difficulté et la nécessité de respecter la clé herméneutique propre à chaque révélation, tout en prenant en considération l'unité du champ de la révélation monothéiste. Si, comme il l'affirme, le *Coran* récapitule en source les révélations antérieures, c'est dans la figure de Marie, sœur de Moïse et mère de Jésus, que s'orchestre centralement cette assomption.

---

12. La *Bible* dit en *Nb* 21,8 : « Quiconque aura été mordu [par un serpent] et regardera [le serpent d'airain] restera en vie... ». Il suffisait de regarder le signe à distance pour être sauvé. Rappelons que, selon *Gn* 3,14, le tentateur du premier couple avait pris forme de serpent et que c'est au serpent que s'adresse la malédiction qui le met en situation d'hostilité avec la femme et sa descendance.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Ibn ʻArabī et le secret de la Kaʻba

Michel Chodkiewicz

Contemple la Maison : aux cœurs purifiés sa lumière brille à découvert ;
Ils la contemplent par Dieu, sans voile, et son auguste et sublime secret leur apparaît.
Ibn ʻArabī, *Futūhāt Makkiyya*, I, p. 47.

« Ce chapitre, qui est le dernier de l'ouvrage, a été terminé au matin du mercredi 24 du mois de *rabī' al-awwal* de l'année 636. Son auteur, Muḥammad b. Muḥammad al-ʻArabī al-Tā'ī al-Hātimī – que Dieu lui accorde Sa grâce ! – a écrit de sa propre main la présente copie, constituée de trente-sept volumes. »

Ainsi s'achève le manuscrit autographe des *Futūhāt Makkiyya*, les « Illuminations de La Mecque », l'immense *summa mystica* avec laquelle se clôt l'œuvre écrite du *Shaykh al-akbar*, « le plus grand des maîtres spirituels »[1]. La date qu'il indique dans ce colophon correspond, selon le calendrier grégorien, au 3 novembre 1238. Deux ans plus tard, presque jour pour jour, Ibn ʻArabī mourait à Damas où il résidait depuis deux décennies[2].

Pourquoi les *Futūhāt* – un mot qu'une traduction plus rigoureuse rendrait par « ouvertures » – sont-elles *Makkiyya* ? Quelle relation unit inséparablement les milliers de pages de ce livre à la Ville sainte de l'islam ? C'est à cette question que je vais tenter de répondre.

Les musulmans qui, chaque année, accomplissent le *ḥajj* – le pèlerinage – se dirigent tous vers un lieu que les cartes situent très précisément à 21°27' de latitude nord et 39°49' de longitude est. Là se trouve la Kaʻba, cet édifice approximativement cubique vers lequel, où qu'il soit, le croyant se tourne dans sa prière. Mais, lorsqu'il s'oriente ainsi vers cette « Maison de Dieu » (*Bayt Allāh*), le pèlerin ou l'orant vise en réalité un point qui échappe aux coordonnées du géographe comme aux repères de l'historien car, pour la tradition musulmane, il est celui-là

1. *Futūhāt Makkiyya*, Būlāq, 1329 h., IV, pp. 553-554. Légué par Ibn ʻArabī à son disciple, Sadr al-Dīn Qūnawī, ce manuscrit autographe se trouve aujourd'hui à Istanbul. C'est sur lui qu'est basée l'édition critique qui, entreprise par O. Yahia, a été interrompue par sa mort (quatorze volumes ont été publiés sur les trente-sept prévus ; deux autres avaient été préparés par O. Yahia et devraient ultérieurement voir le jour). Les références données ici le seront à l'édition de Būlāq, qui présente l'avantage d'être complète (sigle *Fut.*).

2. La date du décès d'Ibn ʻArabī correspond au 22 du mois de *rabī' al-thānī* 638. Elle est donnée par l'historien Abū Shāma, qui assista à l'enterrement d'Ibn ʻArabī et doit être retenue de préférence à celle du 28, avancée par des auteurs postérieurs.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

même d'où se déploient l'espace et le temps. Au commencement était la Ka'ba : c'est à partir d'elle que la terre fut étalée, puis affermie par les montagnes.[3] C'est de son argile que furent créés la tête et le front d'Adam.[4] Retour à ce que la tradition désigne comme « le nombril de la terre », « le centre du monde d'ici-bas », « la mère des cités »[5], le *ḥajj* est aussi le retour à l'instant où s'ébranle l'horloge du temps : « Le temps est revenu à son état premier, celui qui était le sien le jour où Dieu créa les cieux et la terre », proclame le Prophète lors du Pèlerinage d'adieu[6] : par quoi il faut entendre que l'islam restaure l'ordre originel, la *religio perennis* (*al-dīn al-qayyim*, *Cor.* 12:40), dont il est la forme ultime à l'aube de la consommation des siècles. Cette réintégration rétablit l'homme dans sa « stature parfaite » (*fī 'aḥsani taqwīm*), celle qu'il avait avant sa chute « au plus bas des degrés » (*Cor.* 95:4, 5). Selon l'exégèse classique Adam, exilé du Paradis, « s'attrista de ne plus entendre la voix des anges et leurs louanges à Dieu. Il s'en plaignit à Dieu et Dieu lui dit : J'ai fait descendre pour toi une maison autour de laquelle tu tourneras comme les anges tournent autour de Mon trône [...]. Adam y fit la circumambulation rituelle (*ṭawāf*) et ainsi firent tous les prophètes après lui »[7]. Autour du site même où le pèlerin contemple aujourd'hui le *Bayt Allāh*, l'arche de Noé, pendant les quarante jours et les quarante nuits du déluge, a elle aussi accompli le *ṭawāf*. Mais ce site était vide : les anges avaient ramené à son point de départ céleste la Ka'ba adamique qui n'avait plus sa place dans un monde souillé par l'idolâtrie. Seule en subsistait sur cette terre la pierre d'angle, mise à l'abri des eaux sur le mont Abū Qubays où elle resta, cachée aux regards, jusqu'au temps d'Abraham.[8]

C'est Abraham, assisté de son fils Ismā'īl, qui sur ordre divin (*Cor.* 2:125-131), construira la première Ka'ba faite de main d'homme à l'emplacement sacré où le conduit la *sakīna*, la Présence divine, manifestée sous la forme d'un nuage dont l'ombre dessine les contours de l'édifice à bâtir. L'ange Gabriel lui apportera la pierre angulaire, dont les péchés des hommes vont bientôt ternir l'éclat paradisiaque et qui deviendra la Pierre noire[9]. La maison achevée, Abraham, monté sur une pierre où l'on vénère encore la trace de ses pieds, convoquera tous les hommes présents et à venir à l'accomplissement du pèlerinage (*Cor.* 22:27). Mais l'idolâtrie va, de nouveau, envahir la terre. Dernier de la lignée des Envoyés, « Sceau des prophètes » (*Cor.*

---

3. Ṭabarī, *Ta'rīkh*, Le Caire, s.d., I, p. 49. Cette donnée traditionnelle est reprise par Ibn 'Arabī, citant Azraqī, dans *Muḥāḍarāt al-abrār*, Beyrouth, 1968, I, p. 395.

4. Tha'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, Le Caire, 1371 h., p. 17.

5. Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, Beyrouth, 1986, IV, p. 463. L'expression « mère des cités » (*umm al-qurā*) est coranique (6:92).

6. Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, *tafsīr*, IX, 8.

7. Ṭabarī, *Tafsīr*, ed. Shākir, Le Caire, s.d., III, pp. 59-60. Sur toutes ces données traditionnelles les auteurs musulmans contemporains choisissent le plus souvent, soit d'observer le silence (Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-qur'ān*, Beyrouth, 1977, I, pp. 114, 434 ; Aḥmad al-Sifā'ī, *Ta'rikh Makka*, La Mecque, 1380 h., 1er chapitre), ou de laisser le champ libre à l'investigation rationnelle (Maḥmūd Shaltūt, *Fatāwā*, Le Caire, 1975, p. 426), soit, à la suite du Shaykh Abduh (ob. 1905), de rejeter ces superstitions (*khurāfāt*) avec violence (*Tafsīr al-manār*, I, p. 466 ; IV, p. 6).

8. Tha'labī, *op. cit.*, p. 27.

9. Les pèlerins ont souvent tenté de percevoir dans la Pierre noire un reflet de sa blancheur primordiale (Muḥammad al-Makhzūmī, *Al-jāmi' al-laṭīf fī faḍl Makka*, Le Caire, 1357 h., p. 34).

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

33:40), Muḥammad, à son tour, sera appelé à rendre le *Bayt Allāh* au culte du Dieu unique. Au terme de sa mission, trois mois avant sa mort, il mène les croyants depuis Médine jusqu'à La Mecque reconquise sur les impies pour le Pèlerinage d'adieu, instituant ainsi, en sa forme définitive, le cinquième et dernier « pilier » (*rukn*) de l'islam. Et c'est au cours de ce pèlerinage, le vendredi 9 de *dhū l-ḥijja*, en l'an 10 de l'hégire, que sera révélé, dans cette plaine de 'Arafāt où se préfigure le Jugement dernier, le verset qui marque la restauration plénière du *dīn qayyim* : « Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, J'ai parfait sur vous Ma grâce et J'ai agréé l'islam comme religion pour vous » (*Cor.* 5:3).

Fa-'aynamā tuwallū fa-thamma wajhu Llāhi, « où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu » (*Cor.* 2:115)[10]. Et cependant, ce cube irrégulier, maintes fois ébranlé ou détruit par le feu ou par les eaux, cette construction dont l'épaisse maçonnerie apparaît dans sa nudité au septième jour de *dhū l-ḥijja*, lorsqu'on procède à son nettoyage et au changement du voile noir qui la recouvre, cette maison vide est la Maison de Dieu, le lieu du Sans-lieu, *chōra tou achōrētou* : paradoxale concession divine à l'infirmité de l'homme, qui s'égarerait dans un univers dont le centre est partout si ne lui étaient assignés une direction, un chemin et un but. Voilà pourquoi la prière du croyant, pèlerinage immobile, doit impérativement s'orienter vers le *Bayt Allāh*, que la distance cache au regard de l'homme ordinaire, mais que certains saints ont le privilège de voir devant eux lorsqu'ils s'acquittent de cette obligation rituelle[11]. Voilà pourquoi aussi le *ḥajj*, prière en mouvement, conduit le pèlerin jusqu'au territoire sacré, car c'est là et nulle part ailleurs que Dieu lui a donné rendez-vous. *Labbayka Llāhumma, labbayka* : « Me voici, ô mon Dieu, me voici ». Cette formule – la *talbiya* – que l'on commence à réciter lorsqu'on se met en route, résonnera, portée par des milliers de voix, jusqu'à la fin du pèlerinage. Mais la *talbiya* que les oreilles entendent n'est, selon Hakīm Tirmidhī, un grand soufi du 9ème siècle, qu'un écho de la réponse que firent à l'appel d'Abraham, alors qu'ils étaient encore « dans les reins de leurs pères », tous ceux qui étaient destinés à accomplir le *ḥajj*[12].

Cet appel, Ibn 'Arabī l'avait entendu et, très tôt, se prépara à y répondre[13]. Des visions surnaturelles, de singuliers charismes l'ont, dès son adolescence, entraîné vers la voie mystique. Tenté un moment par la vie militaire, où son père l'a précédé, il s'en écarte définitivement vers

---

10. Ce verset est commenté par Ibn 'Arabī à diverses reprises (*Fut.*, I, p. 104 ; III, p. 161 ; IV, p. 106). Il en rappelle notamment la conséquence légale : lorsqu'il est impossible de déterminer la *qibla*, c'est-à-dire l'orientation rituelle vers la Ka'ba, la prière accomplie dans n'importe quelle direction est valide. Soulignons qu'il en va de même pour celui qui prie *à l'intérieur* de la Ka'ba (Bukhārī, *ḥajj*, 52 ; cf. *Fut.*, I, p. 406) : l'espace y recouvre pour lui son isotropie.

11. Il s'agit là d'un des charismes de la vision que décrit Ibn 'Arabī dans les *Mawāqi' al-nujūm*, Le Caire, 1907, p. 63.

12. Hakīm Tirmidhī, *Al-ḥajj wa asrāruhu*, Le Caire, 1969 h., p. 102 (l'attribution de cet ouvrage à Tirmidhī est contestée par B. Radtke). Interprétation similaire dans *Fut.*, I, p. 747.

13. Sur la jeunesse d'Ibn 'Arabī (et plus généralement sur les étapes de sa vie), nous renvoyons aux ouvrages de Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du soufre rouge*, Paris, 1989 (trad. anglaise : *Quest for the Red Sulphur*, Cambridge, 1993 ; trad. espagnole : *La busqueda del azufre rojo*, Murcia, 1996) et *Ibn 'Arabī et le voyage sans retour*, Paris, 1996, ainsi qu'à son article « La conversion d'Ibn 'Arabī : certitudes et conjectures », *Ayn al-hayāt*, Turin, 1998, n° 4.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

sa vingtième année. Ce n'est pas un maître terrestre qui guide ses premiers pas, mais « la forme spirituelle » (*al-rūḥāniyya*) de Jésus. *Tubtu 'alā yadayhi*, « c'est entre ses mains que je suis revenu à Dieu et il veille sur moi avec une sollicitude de tous les instants », écrit Ibn 'Arabī[14]. Renonçant définitivement à des dissipations juvéniles, qui paraissent d'ailleurs avoir été assez innocentes, il se voue exclusivement à Dieu et commence à fréquenter les soufis de son Andalousie natale, puis ceux du Maghreb, où il se rend pour la première fois en 1193. Jusqu'en 1201, il va partager son temps entre les deux rives de la Méditerranée – tantôt à Séville, à Cordoue, à Grenade, et tantôt à Tlemcen, à Fès ou à Tunis. Jeûnes, retraites, ravissements extatiques marquent les étapes de son itinérance. De cette période datent ses premiers ouvrages, où s'affirme déjà l'autorité d'un *'ārif bi-Llāh*, d'un théodidacte dont quelques saints personnages pressentent l'exceptionnel destin. À cette époque aussi s'attachent aux pas d'Ibn 'Arabī deux disciples d'élection : Badr al-Habashī, un esclave affranchi originaire d'Ethiopie, et Ibn Sawdakīn, natif d'Egypte[15]. Tous deux le suivront en orient.

Ce départ vers l'orient, c'est, semble-t-il, en 1195 qu'Ibn 'Arabī l'a décidé. Mais, avant de quitter l'occident musulman, où il ne reviendra plus, il va d'abord, de ville en ville – en Espagne, puis en Afrique du Nord – saluer tous ses maîtres et ses amis. À partir de juillet 1199, toutefois, et pendant plusieurs mois, on perd sa trace. Aucune mention de l'année hégirienne 596, qui correspond à cette occultation prolongée, ne se trouve dans ses écrits. S'est-il alors retiré du monde ? C'est l'hypothèse la plus probable[16]. À la fin de l'année 1200, on retrouve Ibn 'Arabī au Maroc – à Salé, à Marrakech (où il a une vision du Trône divin au cours de laquelle il lui est prescrit de prendre comme compagnon de voyage un homme qui lui est précisément désigné), à Fès (où il fait la connaissance de cet homme). Il se rend ensuite en Algérie, puis arrive à Tunis, où il va séjourner plusieurs mois auprès du Shaykh 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī, qui sera le dédicataire des *Futūhāt Makkiyya*. Quittant Tunis, il va d'abord au Caire, où il passe le mois de Ramaḍān puis, en juin 1202, il reprend la route – à pied, semble-t-il – vers Hébron.

---

14. *Fut.*, I, p. 155 ; III, pp. 43, 341 ; IV, p. 77. Cette intervention de Jésus dans la vie spirituelle d'un musulman – même si, dans le cas d'Ibn 'Arabī, elle revêt une importance particulière – est loin d'avoir un caractère exceptionnel dans l'hagiographie islamique. Sha'rānī (ob. 1565) rapporte par exemple dans ses *Laṭā'if al-minan* (Le Caire, 1357 h., II, p. 69), qu'il a vu Jésus et a prié sous sa direction. Il raconte qu'un de ses amis s'est réuni avec lui en 933 h. (1526-1527) au Caire, dans le souk des libraires, et rappelle que Salmān al-Fārisī, compagnon du Prophète, a également rencontré Jésus au cours des voyages qui ont précédé son arrivée à Médine. Se référant à l'historien Ṭabarī, il souligne, pour confirmer la validité de ces récits, que Jésus, après son ascension, est apparu à sa mère et à ses apôtres.

15. Badr al-Habashī mourra à Malatya vers 618/1221 ; Ibn Sawdakīn survivra de quelques années à Ibn 'Arabī, dont il enseignera les œuvres, et mourra à Alep en 646/1248.

16. Une autre hypothèse, peu convaincante à nos yeux, a été émise récemment. Elle repose sur l'attribution fort contestable à Ibn 'Arabī d'un manuscrit dont l'auteur évoque un séjour d'un an en prison, cette peine lui ayant été infligée par un prince non dénommé. Ni les œuvres d'Ibn 'Arabī, riches en détails autobiographiques, ni celles d'aucun de ses disciples directs ne comportent la moindre allusion à un emprisonnement du *Shaykh al-akbar* à quelque moment que ce soit de sa vie. Or, une telle épreuve – que bien des soufis ont connue – n'aurait certainement pas été passée sous silence si Ibn 'Arabī l'avait effectivement subie au cours de cette année 596.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

où il se recueille sur la tombe d'Abraham, Jérusalem, où il prie dans la mosquée *al-Aqṣā*, et Médine, où repose le corps du Prophète. Il arrive enfin à La Mecque en août 1202, à temps pour le pèlerinage. Il va y demeurer exactement deux ans, jusqu'en août 1204. Commence alors une existence nomade à travers le Proche-orient, qui se prolongera pendant une vingtaine d'années, jusqu'à l'installation définitive à Damas. Ibn ʻArabī reviendra à La Mecque en 1207-1208 puis – apparemment pour la dernière fois – en 1214-1215.

Au total, ces séjours espacés dans la Ville sainte ne représentent qu'une période assez brève au cours de la longue vie du *Shaykh al-akbar*. Le titre des *Futūḥāt Makkiyya* ne signifie donc pas que cet ouvrage a été composé à La Mecque. Certes, c'est bien là qu'Ibn ʻArabī l'a commencé et nous savons qu'à la fin de 599 h. (septembre 1203), il avait fini d'écrire le premier des trente-sept volumes[17]. Mais la rédaction, poursuivie pendant les années d'itinérance parallèlement à la composition d'autres livres, ne sera achevée qu'à Damas, en décembre 1231. En outre, dès l'année suivante et jusqu'en 1236, Ibn ʻArabī entreprend une seconde rédaction dont, à la différence de la première, le manuscrit autographe a été conservé[18], et précise qu'il y a procédé à des ajouts et à des modifications du texte initial. La date d'achèvement de cette version définitive permet à présent de la considérer comme le testament du *Shaykh al-akbar*. Sur la base d'indications erronées fournies par un autre chercheur, O. Yahia avait cru pouvoir attribuer à Ibn ʻArabī plusieurs traités supposés écrits à la fin de sa vie. Or, un examen de ces traités, qui ont été récemment publiés, nous autorise à affirmer, sans le moindre doute, qu'il s'agit d'apocryphes dont le véritable auteur est très probablement Saʻd al-Dīn Hamūya[19]. Supposer l'existence d'une œuvre quelconque qu'Ibn ʻArabī aurait rédigée à l'époque où il terminait les *Futūḥāt* – et, *a fortiori*, postérieurement à la date de 1236 – est désormais une hypothèse sans fondement. C'est dire l'importance de cette *Somme*, puisqu'elle représente l'ultime état de son enseignement.

Les données chronologiques très précises dont nous disposons démontrent, en tout cas, qu'en dépit de leur titre, les *Futūḥāt*, contrairement à ce que prétendent certains historiens musulmans comme Safadī (ob. 1362)[20], n'ont pas été entièrement écrites à La Mecque. Tout aussi fantaisiste est le récit transmis par de nombreux auteurs – et encore en circulation aujourd'hui dans certains cercles soufis –, selon lequel, après avoir achevé les *Futūḥāt*, Ibn ʻArabī en aurait déposé le manuscrit sur le toit de la Kaʻba : un an plus tard, d'après cette légende tenace, on aurait constaté que ce précieux dépôt avait été miraculeusement épargné par le vent et la pluie[21].

---

17. Voir sur ce point le 1er volume de l'édition critique établie par O. Yahia, Le Caire, 1972, p. 28. Cette première rédaction ne comportait toutefois que la première des trois « professions de foi » (*ʻaqīda*) que compte l'introduction dans sa version définitive.

18. Le manuscrit de la 1ère rédaction, constitué en *waqf* (bien de main-morte), au profit de Muḥammad, fils d'Ibn ʻArabī, a été perdu. Le texte n'en est connu que par des copies postérieures à la mort de l'auteur.

19. Ces ouvrages apocryphes, publiés à Abū Dhabī en 1998 sous le titre *Rasā'il Ibn ʻArabī*, correspondent aux numéros suivants du Répertoire général d'O. Yahia (*Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʻArabī*, Damas, 1964) : 18, 80, 256, 262, 288, 342, 472, 539, 555, 587, 685.

20. Al-Qārī al-Baghdādī, *Manāqib Ibn ʻArabī*, Beyrouth, 1959, p. 72, note 2. Cette affirmation de Safadī est encore reprise, à l'époque contemporaine, par Nabhānī, *Jāmiʻ karamāt al-awliyā'*, Beyrouth, s.d., I, p. 119.

21. Ce récit figure notamment dans la *fatwā* de Firūzabādī (ob. 1415), incluse dans les *Manāqib Ibn ʻArabī*, p. 76 ; dans les *Fatāwā ḥadīthiyya* d'Ibn Hajar al-Haytamī (ob. 1567), Le Caire, 1970, p. 295 ; dans les *Yawāqīt wa jawāhir* de Shaʻrānī (ob. 1565), Le Caire, 1369 h., p. 10.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Ibn 'Arabī, lorsqu'il arrive à La Mecque, est d'autre part auteur de plusieurs ouvrages où apparaissent déjà très clairement des thèmes doctrinaux et des formulations que l'on retrouvera dans les *Futūhāt*, où il insère d'ailleurs textuellement, à diverses reprises, des passages de ces écrits antérieurs. À la question que j'ai posée tout à l'heure – pourquoi les *Futūhāt* sont-elles *Makkiyya* ? –, on voit que la réponse ne va pas de soi : écrit en grande partie *après* le premier séjour à La Mecque, l'ouvrage semble, sur bien des points, être le fruit d'« illuminations » survenues en Andalousie ou au Maghreb, donc *avant* l'arrivée en orient. Conclure de ces remarques que le qualificatif *Makkiyya* n'est qu'un ornement littéraire serait pourtant commettre un grave contresens : c'est bien à la Ka'ba qu'il faut situer la naissance des cinq cent-soixante chapitres du livre et c'est le « secret » de la Ka'ba qui en génère la substance et la structure. Déchiffrer l'énigmatique récit qui constitue le premier chapitre permet d'éclairer cette genèse et de vérifier que la « Maison de Dieu » en est à la fois le point de départ et le point d'arrivée.

Ce récit a, bien sûr, retenu l'attention des chercheurs. Il a été commenté, en particulier, par Fritz Meier et par Henry Corbin[22]. L'interprétation que j'en propose s'écarte assez largement de la leur, où interviennent des références au *Vedānta*, à l'ancienne tradition iranienne ou à l'ismaïlisme – tout à fait étrangères à la perspective akbarienne[23]. En ce qui concerne la date exacte de l'événement relaté dans ce chapitre, aucune précision n'est donnée par Ibn 'Arabī. Mais il me paraît évident qu'elle se place, sinon au moment où Ibn 'Arabī se trouve pour la première fois devant la Ka'ba, en tout cas au début de son séjour et je m'étonne des doutes de F. Meier à ce sujet. Dès le commencement du texte nous lisons, en effet, une affirmation sans ambiguïté : « Lorsque j'arrivai à La Mecque » (*Lammā waṣaltu 'ilā Makka*). Quant à l'événement lui-même, le titre du chapitre en résume la nature et en souligne l'importance : « De la connaissance de l'esprit en la nature détaillée duquel j'ai puisé ce que j'ai inscrit dans ce livre et des secrets qui furent échangés entre lui et moi »[24]. Du poème qui succède à cet énoncé je ne retiendrai que deux vers, qui livrent la clef de ce qui va suivre. Au pèlerin qui s'étonne des tournées rituelles imposées à l'homme autour de ce qui n'est, après tout, qu'un amas de pierres une voix répond :

> « Contemple la maison : aux cœurs purifiés sa lumière brille à découvert ;
> Ils la contemplent par Dieu, sans voile, et son auguste et sublime secret leur apparaît. »

---

22. F. Meier, « The Mystery of the Ka'ba », *Eranos Yearbooks*, Bollingen Series, XXX, vol. 2, pp. 149-168 ; H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1958, pp. 207-211.

23. O. Yahia, dans son édition critique (I, p. 229, en note), se montre très influencé par l'interprétation ismaélienne suggérée par Corbin, chez qui elle a un caractère récurrent et quasi obsessionnel.

24. Le texte du premier chapitre que nous allons examiner ci-après correspond dans l'édition de Būlāq aux pages 47 à 51 du premier volume et dans l'édition d'O. Yahia aux pages 215 à 230. Une traduction française, demeurée inédite, en avait été faite il y a un demi-siècle par Michel Vâlsan. Une traduction espagnole en a été donnée récemment par V. Pallejà de Bustinza, *Las iluminaciones de La Meca*, Madrid, 1996, pp. 85-101. Rappelons que ce chapitre initial est précédé d'une longue doxologie, qui prend la forme inhabituelle d'un récit visionnaire (voir M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Paris, 1986, chapitre IX) et d'une introduction comportant, dans le texte définitif, trois « professions de foi ». Ibn 'Arabī précise toutefois *in fine* qu'elle est ajoutée à l'ouvrage, mais n'en fait pas partie à proprement parler et que les copistes peuvent choisir de ne pas la transcrire.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Le récit proprement dit s'ouvre sur la rencontre de l'herméneute, à qui il revient de conduire le pèlerin à la découverte de ce secret :

> « Voici que je rencontrai, alors qu'éperdu je me tenais près de la Pierre noire, le Jeune héros évanescent, qui parle et reste muet, qui n'est ni vivant ni mort, qui est simple et composé, qui est enveloppé et enveloppant. Quand je le vis tourner autour de la Maison, à la manière d'un vivant autour d'un mort, je connus ce qu'il était et ce qu'il symbolisait. »

Le mot *fatā*, pluriel *fityān*, que j'ai traduit par « Jeune héros », a une longue histoire. Initialement, il désigne un jeune homme (*shābb*) et s'emploie jusqu'à la maturité accomplie, traditionnellement fixée à quarante ans[25] mais, dès l'époque anté-islamique, une connotation héroïque est associée à cette signification. Hātim al-Tā'ī, l'ancêtre d'Ibn ʻArabī, est dans la poésie de la *jāhiliyya* représenté comme un *fatā* exemplaire. Le terme de *futuwwa*, dérivé de *fatā*, apparaîtra plus tard et aura, dans le soufisme, le sens de « générosité héroïque » et d'abnégation. Il deviendra aussi le nom de certaines formes d'organisation sociale, les unes artisanales, les autres aristocratiques, à propos desquelles Hammer-Purgstall et Corbin ont parlé de « chevalerie ». Mais il sera également revendiqué par des groupes de « redresseurs de torts » fort turbulents et assez peu recommandables[26]. Ibn ʻArabī a consacré de nombreuses pages à la *futuwwa*, envisagée dans son acception spirituelle[27]. Un vers de son *dīwān* définit le *fatā* comme « celui qui défend par-dessus tout le droit de Dieu et celui du Prophète »[28]. Mais, pour notre propos, il importe surtout de considérer les emplois coraniques du mot *fatā*. Il s'applique à Abraham (*Cor.* 21-60), à Joseph (*Cor.* 12:30), au serviteur de Moïse, traditionnellement identifié à Josué (*Cor.* 18:60-62), et aux « Compagnons de la Caverne » (les « Sept dormants », *Cor.* 18:10-13). Or, on constate sans peine que le *fatā* que décrit Ibn ʻArabī présente des traits qui l'associent à tous ces personnages.

Il se tient près de la Kaʻba, comme Abraham qui l'a construite de ses mains. Lorsque Ibn ʻArabī l'interroge, il lui fait savoir « qu'il ne parle à personne si ce n'est par signes (*ramzān*) », lesquels requièrent donc une interprétation, un *ta'wīl*. Cette science de l'interprétation des symboles est, dans le *Coran* comme dans la *Bible*, une caractéristique de Joseph (*Cor.* 12:100). Le serviteur de Moïse conduit celui-ci au « confluent des deux mers » (*majma' al-baḥrayn*), où l'exégèse spirituelle voit une image de la coïncidence des opposés : « simple et composé », « enveloppant et enveloppé », « loquace et muet », le *fatā* est en sa personne même le

---

25. *Lisān al-'arab*, Beyrouth, s.d., XV, p. 145 s. ; *Fut.*, I, p. 241.

26. Sur la *futuwwa*, voir, s.v., les articles de Cl. Cahen et F. Taeschner dans l'*Encyclopédie de l'islam*, 2ème ed. Henry Corbin a publié l'analyse de sept traités de *futuwwa*, *Traités des compagnons-chevaliers*, Paris-Téhéran, 1973. On trouvera de nombreuses références bibliographiques dans le livre récent d'A. Khatchāturian, *Ahl al-futuwwa wa l-fityān fī l-mujtama' al-islāmī*, Beyrouth, 1998. En ce qui concerne plus particulièrement la notion de *futuwwa* dans le soufisme, voir le chapitre que lui consacre Qushayrī dans sa *Risāla* (Le Caire, 1957, pp. 103-104) et l'ouvrage de A. A. Afīfī, *Al-malāmiyya wa l-sūfiyya wa ahl al-futuwwa*, Le Caire, 1945.

27. *Fut.*, I, pp. 241-244 ; II, pp. 231-235.

28. *Dīwān*, Beyrouth, 1996, p. 135.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

majma'al-baḥrayn. Comme les « Compagnons de la Caverne », enfin, dont le sommeil dure trois cent neuf ans, le *fatā* n'est « ni vivant, ni mort ».

Je reviendrai sur le problème de l'identité du *fatā* qui, s'il apparaît, en somme, comme un oxymore personnifié, ne doit pas cependant être tenu pour une figure de rhétorique. Du singulier dialogue qui s'engage entre Ibn 'Arabī et ce partenaire qui ne s'exprime pas par des mots, le « secret de la Maison » (*sirr al-bayt*) est manifestement l'enjeu : au poème liminaire fait écho celui qu'Ibn 'Arabī récite lorsqu'il voit cet interlocuteur « qui transcende le *où* et le *quand* » accomplir, lui aussi, le *ṭawāf* autour de « cette masse minérale qui ne sent ni ne voit, qui n'est dotée ni d'intellect, ni de la faculté d'entendre »[29]. Le *fatā* le met en garde contre cette attitude et l'invite à contempler « le secret de la maison avant qu'il ne s'évanouisse »[30]. Au pèlerin qui lui demande de l'instruire, le *fatā* répond en des termes qui expliquent le titre de ce premier chapitre :

> « Regarde les détails de ma constitution et l'ordonnance de ma forme. Tu trouveras inscrit en moi ce que tu demandes [...][31]. Accomplis la tournée rituelle à ma suite et regarde-moi à la lumière de ma lune afin de puiser dans ma constitution ce que tu transcriras dans ton livre. »

On ne saurait dire plus clairement que le messager est lui-même le message.

À cette phase initiale des relations qui s'établissent entre Ibn 'Arabī et le *fatā* succède une longue séquence que l'on peut considérer comme une mise à l'épreuve : le pèlerin est-il digne de recevoir les connaissances qu'il réclame ? Mais cette séquence comporte deux épisodes, dont le second – les commentateurs ne semblent pas s'en être aperçu – se rapporte à un fait chronologiquement antérieur à celui qui le précède dans la narration ; invité à dire ce qu'il perçoit au cours des tournées rituelles accomplies avec le *fatā* (« Fais-moi savoir ce que Dieu te fait contempler dans le *ṭawāf* »), Ibn 'Arabī prend la parole et, dans un langage qui semble contester à la fois les normes traditionnelles du soufisme et la conception commune de l'expérience vécue par le Prophète, affirme que le « voyage spirituel » – dont le *ḥajj* est le symbole – est encore une illusion. « Le sage », dit-il, « sait que le voyage ne le ramène qu'à lui-même et, par conséquent, demeure là où il est ». Lors de son « voyage nocturne » (*isrā'*) le Prophète ne s'est mis en route que pour obéir à une convocation divine. Il n'avait besoin ni de monter au ciel, ni d'en redescendre pour obtenir les secrets qui lui furent révélés lors de cette ascension.

---

29. Le dernier vers de ce poème fait allusion à un dialogue fameux entre le calife 'Umar (qui déclare n'embrasser la Pierre noire que parce qu'il a vu le Prophète le faire) et 'Alī b. Abī Ṭālib. Voir Wensinck, *Concordance*, I, p. 425, et, pour la réponse de 'Alī, Tirmidhī, *op. cit.*, p. 50.

30. Il y a là une allusion au caractère exceptionnel de l'événement décrit dans le chapitre – la grâce offerte au pèlerin ne sera pas proposée deux fois –, mais sans doute aussi au *ḥadīth* (Suyūṭī, *Fatḥ kabīr*, Le Caire, 1351 h., I, p. 223) selon lequel la Pierre noire se retirera de ce bas-monde à l'approche du jour de la Résurrection, sa disparition invalidant définitivement le pèlerinage.

31. Comme l'indiquait M. Vâlsan dans une note de la traduction inédite mentionnée plus haut, le mot « inscrit » (*marqūm*) évoque celui de *raqīm* (emprunté à *Cor.* 18:9) qui figure dans le titre de la première des cent neuf théophanies décrites par Ibn 'Arabī dans le *Kitāb al-tajalliyāt*.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Je dois faire intervenir un autre ouvrage d'Ibn ʻArabī, bien antérieur aux *Futūhāt*, puisqu'il a été écrit à Fès en 595 h., le *Kitāb al-isrā'*, le « Livre du voyage nocturne », car on y voit se préfigurer la scène capitale qui va se dérouler à La Mecque plusieurs années plus tard, puisque le *fatā* y fait déjà une première apparition. Elle a lieu « à la source d'Arīn », c'est-à-dire en un point qui, selon les géographes musulmans, est équidistant par rapport aux quatre points cardinaux[32] et est, par là-même, symbole du centre spirituel. Sorti *min bilād al-Andalus*, de son pays natal, Ibn ʻArabī annonce qu'il veut se rendre « vers la cité de l'Envoyé, vers la station radieuse et le Soufre rouge ». Le *fatā* l'admoneste alors par un distique qui annonce le thème de l'illusion du voyage que je viens de relever dans les *Futūhāt* :

« Ô toi qui cherches le chemin qui conduit au secret,
Retourne sur tes pas, car c'est en toi que se trouvent le chemin et le secret. »[33]

Revenons au premier chapitre des *Futūhāt*. Après avoir interrogé Ibn ʻArabī sur ce que Dieu lui a fait contempler lors du *ṭawāf* qu'ils ont accompli ensemble, le *fatā* pose une autre question : « que t'a-Il fait contempler lorsque tu es arrivé dans son *ḥarām* ? » L'épisode qui suit est donc un retour en arrière. Il se situe au moment où Ibn ʻArabī a pénétré dans l'enceinte sacrée de la Kaʻba et où, seul, *avant* sa rencontre avec le *fatā*, il a fait le *ṭawāf* d'arrivée obligatoire pour tout pèlerin. Une fois de plus, je résume un passage dont chaque mot compte et mériterait un commentaire. Ibn ʻArabī n'est plus ici en présence du *fatā*, mais en présence de Dieu qui, sans se montrer d'abord, lui parle. Ce discours divin, une phrase en condense les significations : « Celui qui M'enferme dans une forme à l'exclusion d'une autre, c'est la représentation qu'il se fait de Moi qu'il adore »[34].

Puis, écrit Ibn ʻArabī, « Il me saisit d'une saisie jalouse [il s'agit d'une *jadhba*, d'un ravissement extatique] et me plaça devant Lui. Il étendit Sa Droite et je l'embrassai. » La Pierre noire, que tout pèlerin doit embrasser avant la sextuple tournée autour de la Kaʻba, est *yamīnu Llāhi fī l-'arḍi*, la « Main droite de Dieu sur la terre »[35]. Mais, pour la plupart des croyants, elle n'apparaît telle que sous le regard de la foi. Le gnostique, en revanche, perçoit effectivement sa véritable nature : à ses yeux, elle est réellement la dextre divine. Il faut donc comprendre qu'Ibn ʻArabī, s'acquittant des rites prescrits dans un état d'extase, est, en ce point de départ du *ṭawāf*, comme il le sera jusqu'à l'achèvement du rite, délivré du voile des apparences, que, pour lui, le symbole et ce qu'il symbolise ne font plus qu'un. Mais les témoins de cette scène et de celles qui lui succèdent, s'il y en eut comme c'est probable, n'auront rien vu d'autre qu'un pieux

32. Voir *EI²*, s.v., *istiwā'*, l'article d'A. Miquel.

33. *Kitāb al-isrā'*, ed. S. al-Hakīm, Beyrouth, 1988, p. 59. (Le « soufre rouge » est un symbole de la perfection absolue emprunté au vocabulaire alchimique.) Le *Dīwān* renferme plusieurs allusions au *fatā*, dont l'une (p. 357) se rapporte explicitement à cette première rencontre. Voir aussi pp. 84 et 192.

34. Ce discours divin s'ouvre par une allusion très éclairante aux théophanies qui se succèderont au jour de la Résurrection, la plupart des créatures refusant alors de reconnaître Dieu sous une autre forme que celle qui était l'objet de leur adoration en ce monde (Bukhārī, *Riqaq*, 52 ; Muslim, *īmān*, 299, 302). Ibn ʻArabī a souvent commenté ce *ḥadīth* (*Fut.*, I, pp. 266, 305, 314 ; III, pp. 11, 132, 465 ; *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Beyrouth, 1946, I, p. 113, etc.).

35. Voir les références données dans la note 29.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

musulman observant les pratiques usuelles, sans soupçonner l'expérience mystique qui se déroule en parallèle.

En embrassant la « Main droite de Dieu », Ibn 'Arabī a fait un pacte avec l'Essence divine. Il va ensuite être confronté aux sept attributs de l'Essence (*ṣifāt al-kamāl*) que symbolisent les sept tournées[36]. Confrontation dramatique : bien que, devant chacun d'eux, il confesse son indigence ontologique (sa *'ubūda*) en se présentant comme « aveugle » face au nom *al-baṣīr*, « Celui qui voit », comme « ignorant » face au nom *al-'alīm*, L'« Omniscient », comme « sourd » face au nom *al-samī'*, « Celui qui entend », etc., il ne lui est pas permis de renouveler avec les attributs divins le pacte initialement conclu avec l'Essence. Dieu l'exclut : « Sors de Ma présence. Un être tel que toi n'est pas digne de Me servir. » Le motif de ce rejet est clairement énoncé : certes, bien que « cette Ka'ba soit le cœur de l'existence », « le temple qui Me contient est ton cœur »[37], affirme la voix de Dieu. Et de ce point de vue l'homme peut se croire justifié de refuser à la Ka'ba le statut éminent que la Loi lui attribue. Mais l'obéissance doit prévaloir et c'est pourquoi Dieu dit alors : *wa lakin ta'addab fī ṭalabika*, « Observe les convenances dans ta quête. » À celui qui vient d'être sévèrement exclu, le Tout Miséricordieux accorde cependant finalement son pardon. « Ramenez-le », dit-Il. « Je fus ramené aussitôt devant Lui », écrit Ibn 'Arabī, « et ce fut comme si je n'avais pas quitté le tapis de Sa contemplation et ne m'étais pas éloigné de Sa présence ».

« Tu ne m'as rien apporté que je ne sache », déclare le *fatā* au terme de ce récit. Il invite alors Ibn 'Arabī à pénétrer avec lui dans le *ḥijr*, c'est-à-dire dans cet espace semi-circulaire, délimité par un muret de pierre, qui fait face à la paroi nord-ouest de la Ka'ba[38]. Posant sa main sur la poitrine d'Ibn 'Arabī – geste qui appartient à un rituel bien connu de transmission initiatique –, le *fatā* s'identifie comme « le septième dans l'ordre de ce qui entoure l'univers ». Commence à ce moment une effusion de grâces :

> « Voici que le Calame suprême [littéralement : « l'instructeur calamique », c'est-à-dire l'Intellect premier] descendit en moi depuis ses augustes demeures [...] Il insuffla en mon esprit la science de tout ce qui est [...] et me fit connaître tous mes noms. »

Puis la figure angélique du Calame s'éloigne et le *fatā* reprend la parole en une courte phrase qui est véritablement l'acte de naissance des *Futūḥāt* :

---

36. Sur ces « attributs entitatifs », voir D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ārī*, Paris, 1990, chapitre V. Ibn 'Arabī fait souvent référence à cette doctrine classique, en précisant que le nom *al-ḥayy* (« le Vivant ») est « l'*imām* des noms » (*'Inshā' al-dawā'ir*, ed. Nyberg, Leyde, 1919, p. 33), car l'attribut de la Vie est celui par lequel subsistent les six autres, sur lesquels repose l'existence universelle (*Fut.*, II, p. 493).

37. On reconnaît là un écho du *ḥadīth qudsī* souvent cité par les auteurs soufis et notamment par Ibn 'Arabī (mais absent des recueils « canoniques ») : « Mon ciel et Ma terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ».

38. Le *ḥijr* faisait originellement partie de la Ka'ba. Sur la forme de la Ka'ba primordiale et sur sa signification symbolique, voir *Fut.*, I, p. 666. C'est dans la suite de ce passage qu'Ibn 'Arabī raconte qu'à Tunis, en 598 h., une tablette en or provenant du trésor de la Ka'ba où étaient gravés des caractères appartenant à une langue inconnue lui fut surnaturellement apportée. Il refusa d'en prendre possession par déférence pour le Mahdī, à qui ce trésor est destiné.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

« 'Je suis le verger mûr et la pleine récolte. Soulève mes voiles et lis ce que referment mes inscriptions.' Je soulevai ses voiles et j'examinai ses inscriptions. Sa lumière fit voir à mon œil tout ce qui était enfermé en lui de la science cachée. La première ligne que je lus, le premier secret que j'y appris est ce que je vais à présent mentionner dans le deuxième chapitre. »

Bien que je m'en sois tenu à une analyse très sommaire de son contenu, ce récit inaugural paraît sans doute obscur et déconcertant. Je vais à présent tenter d'en éclairer les ombres et d'en montrer la cohérence.

L'identité du *fatā* est évidemment le premier problème à résoudre. Corbin le désigne comme « l'Ange » et en parle comme de « l'Alter ego divin » d'Ibn ʻArabī. Pour F. Meier, la rencontre à la Kaʻba est, pour le *Shaykh al-akbar*, *an encounter with his self*[39]. Qu'il ne s'agisse pas d'un ange est pourtant affirmé sans ambiguïté dans l'avant-dernier vers du poème qui suit l'apparition du *fatā* : *laysa min al-'amlāki bal huwa insī*, « il ne fait pas partie des anges, mais il est un humain » . D'autre part le même vers emploie au sujet de la manifestation du *fatā* devant la Kaʻba le verbe *tajallā*. Il s'agit par conséquent d'une théophanie (*tajallī*). Le *fatā* déclare en outre qu'il est « le septième dans l'ordre de ce qui entoure l'univers », ce qui permet une identification plus précise, car cette déclaration prend place après l'énumération des sept noms sous lesquels Dieu s'est successivement manifesté au pèlerin. L'ordre de ces noms, dans les listes traditionnelles et chez Ibn ʻArabī lui-même, est extrêmement variable selon les points de vue à partir desquels ils sont considérés. Mais la référence à l'univers (*al-kawn*) indique clairement que le « septième » désigne ici celui qui intervient le dernier dans le processus d'existenciation – à savoir le nom *al-mutakallim* ou *al-qā'il*, « Celui qui parle », c'est-à-dire celui qui profère le *kun!* (*fiat!*) par lequel Dieu fait sortir les créatures du néant (*Cor*. 2:117 ; 3:47 ; etc.). La fonction de ce *verbum Dei* ne se limite pas, toutefois, à ce rôle cosmogonique : c'est aussi du nom *al-mutakallim* que procède la Révélation, qui est *kalimat Allāh*, « Parole de Dieu ». On peut donc conclure que le *fatā* en l'être duquel Ibn ʻArabī puise les connaissances qu'il va consigner dans son livre est une épiphanie du Locuteur divin[40]. Que cette épiphanie revête une forme d'un homme peut surprendre et même scandaliser ceux chez qui la transcendance de Dieu (*tanzīh*) n'est qu'une notion produite par un effort spéculatif et non par une évidence contemplative. Mais Ibn ʻArabī confirme catégoriquement en plusieurs passages de ses écrits ce caractère anthropomorphique – par exemple, dans un poème du chapitre 372, dont le premier vers commence par : « Ayant vu Dieu sous la forme de l'homme... », affirmation reprise dans le troisième vers : « Lorsqu'Il s'est épiphanisé (*tajallā*) à moi sous une

---

39. H. Corbin, *op. cit.*, p. 208 et pp. 279-281 ; F. Meier, *op. cit.*, p. 162.

40. Le rôle des Noms divins dans le processus d'existenciation est mis en scène à plusieurs reprises par Ibn ʻArabī (*Fut.*, I, p. 323 ; *'Inshā' al-dawā'ir*, pp. 36-38 ; *Anqā' mughrib*, Le Caire, s.d., p. 33), sous la forme d'une « assemblée de Noms » sur laquelle voir W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989, p. 54. Il est à noter aussi que, dans le titre du chapitre I des *Futūhāt*, le *fatā* est désigné comme *rūḥ*, « esprit ». Or, Ibn ʻArabī souligne dans le *'Inshā' al-dawā'ir*, pp. 33-34, la relation particulière qui existe entre l'Esprit saint (*al-rūḥ al-qudusī*) et le nom *al-qā'il*.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

forme pareille à la mienne... »[41]. Fondées sur son expérience, de telles assertions, cohérentes avec sa doctrine des théophanies telles que l'exposent les *Futūhāt*, les *Fuṣūṣ al-ḥikam* ou le *Kitāb al-tajalliyāt*, ont une justification scripturaire qu'il invoque souvent : en l'espèce le *ḥadīth* dans lequel le Prophète déclare : « J'ai vu mon Seigneur sous la forme d'un jeune homme imberbe... »[42]. Le *fatā* n'est pas une figure symbolique : c'est une personne. Mais Ibn 'Arabī ne prononce jamais son nom, laissant à ses disciples le soin de déchiffrer les indices dispersés dans ses œuvres.

Le deuxième problème qui doit retenir notre attention concerne la relation qu'établit explicitement Ibn 'Arabī entre le contenu de son œuvre et les sciences spirituelles qu'il « lit » dans la personne du *fatā*. J'ai mentionné à ce sujet qu'on peut objecter que nombre des thèmes des *Futūhāt* avaient déjà été abordés dans des ouvrages antérieurs. La rencontre à la Ka'ba, d'autre part, n'est pas la première, ainsi qu'en témoigne le *Kitāb al-isrā'*[43]. Enfin Ibn 'Arabī lui-même, s'adressant à son ami 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī, lui dit que « *La plus grande partie* de ce que j'ai mis dans cet écrit est ce qui m'a été 'ouvert' par Dieu lorsque j'accomplissais le *ṭawāf* autour de Sa noble Maison ou lorsqu'assis je la contemplais »[44]. Il convient donc que ce que contiennent les *Futūhāt* n'est pas en totalité le fruit de ce qu'il a vécu en ces moments. Cela étant, en quoi consiste précisément le rôle du *fatā* ? Il est assurément source de connaissances qu'Ibn 'Arabī ne possédait pas préalablement, ou dont il n'avait encore qu'une saisie théorique. Mais surtout, « lu » par Ibn 'Arabī ligne par ligne, il lui révèle quelle doit être l'architecture de son *opus magnum*. C'est de cette « lecture » que résulte une particularité surprenante d'un ouvrage dont la rédaction va s'étendre sur plus de trente ans : lorsque Ibn 'Arabī l'entreprend à La Mecque, il y inclut, dès les premières pages, une table des matières complète, décrivant la structure définitive, en six sections (*fuṣūl*), et donnant les titres des cinq cent soixante chapitres encore à venir[45]. L'ordre des sujets traités lui est d'ailleurs imposé, plutôt que proposé, et c'est pourquoi – à propos, par exemple, du chapitre 88 sur les « fondements de la Loi » qui,

---

41. *Fut.*, III, p. 449.

42. *Fut.*, I, p. 97 ; II, p. 399 ; *Dakhā'ir al-a'lāq in Turjumān al-ashwāq*, Beyrouth, 1961, p. 58. Voir aussi les chapitres 42 et 43 de Jīlī, *Al-insān al-kāmil*. On notera que les termes employés dans ce *ḥadīth* (*shābb amrad*) constituent un exact équivalent du mot *fatā* pris dans son sens premier.

43. Le poème du *Kitāb al-isrā'* (p. 58) – qu'Ibn 'Arabī reprend à son compte dans les *Futūhāt* (I, p. 9) – dans lequel le *fatā* décline son identité (*Anā l-qur'ān wa l-sab' al-mathānī*) mériterait un commentaire qui ne peut trouver sa place ici, car il imposerait une analyse approfondie des chapitres 369 et 383 des *Futūhāt*, correspondant respectivement à la sourate *al-Fātiḥa* et à la sourate *al-Ḥijr* (dans laquelle figure l'expression *al-sab' al-mathānī*). Signalons seulement qu'outre leur signification traditionnelle, qui les assimile aux sept versets de la *Fātiḥa*, les « sept redoublés » sont aussi les sept Noms divins (« redoublés » parce que communs à Dieu et à l'homme, qui est lui aussi vivant, oyant, voulant, etc.) et les sept tournées rituelles (qui doivent obligatoirement être accomplies deux fois, lors de l'arrivée du pèlerin et lorsqu'il se prépare à quitter La Mecque). Au sujet de la récitation de ce poème devant le *shaykh* al-Mahdawī à Tunis, voir Addas, *op. cit.*, p. 145.

44. *Fut.*, I, p. 10.

45. Cette table des matières figure dans le premier volume des *Futūhāt* (pp. 11-30). Les titres donnés aux chapitres sont effectivement, à quelques variantes près, ceux que l'on trouve en tête de ces chapitres rédigés, pour la plupart, bien des années plus tard.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

logiquement, aurait dû trouver place dans la section précédente – il rappelle que la distribution des chapitres n'est pas librement décidée par lui.

La répartition en sections est, d'autre part, en relation avec la série des *asmā' al-dhāt* symbolisés par les sept tournées rituelles. Comme c'est le cas pour les *Fuṣūṣ al-ḥikam* dont la véritable structure ne se découvre que si l'on ajoute aux vingt-sept chapitres apparents la doxologie liminaire qui porte le total à vingt-huit[46], il convient, pour les *Futūḥāt Makkiyya*, de considérer le premier chapitre comme constituant à lui seul une première section afin de compléter le septénaire. Il correspond au nom *al-ḥayy*, « le Vivant » qui est « l'*imām* des noms », l'attribut divin qui soutient et contient tous les autres de la même manière que le premier chapitre des *Futūḥāt* est la fondation sur laquelle s'édifie la construction et l'ouvrage tout entier[47].

Le nombre et l'ordre de succession des six sections suivantes sont en homologie avec la série des attributs (*ṣifāt*) ou modes relationnels (*nisab*) qui dépendent de l'attribut de Vie et dont dépendent à leur tour les créatures[48]. La section des « connaissances » (*ma'ārif*) se rattache au nom *al-'alīm*, « le Savant, l'Omniscient ». Lui fait suite celle des « comportements » (*mu'āmalāt*) que doit observer le *murīd*, le novice, afin de mettre en œuvre ces connaissances encore théoriques : elle est, d'évidence, liée au nom *al-murīd*, c'est-à-dire à l'attribut de Volonté. La troisième section est celle des « états spirituels » (*aḥwāl*) qui sont octroyés (*mawhūba*) par l'omnipotence divine, c'est-à-dire par le nom *al-qadīr*, « le Tout-Puissant ». Chacun des cent quatorze chapitres de la quatrième section définit une « demeure spirituelle » (*manzil*), identifiée à l'une des cent quatorze sourates du *Coran*, qui est la Parole de Dieu. Elle est donc gouvernée par le nom *al-mutakallim*, « Celui qui parle », ce qui suggère en outre qu'elle a avec le *fatā* une relation privilégiée. La cinquième section, celle des *munāzalāt*, des rencontres à mi-chemin entre Dieu et l'homme et leur dialogue face à face correspond au nom *al-samī'*, « Celui qui écoute ». La sixième section, enfin, est celle des *maqāmāt*, des stations contemplatives, ce qui signifie qu'elle est régie par le nom *al-baṣīr*, « Celui qui voit ».

Les sept théophanies qui ont été accordées à Ibn ʻArabī tandis qu'il s'acquittait de l'obligation légale de la circumambulation déterminent donc à la fois l'ordonnance et la substance de la somme mystique qu'il va composer sous la dictée du *fatā*. Or, la connexion ainsi établie entre l'observance d'une prescription rituelle et les « illuminations » que transcrivent les *Futūḥāt* nous conduit à la solution du troisième problème, celui du « secret de la Kaʻba » – un secret qui n'est voilé que par son évidence, ainsi que le rappelle le *fatā* en déclarant que, pour les cœurs purifiés, « la lumière brille à découvert ». Car ce secret, c'est le joug de la Loi révélée, c'est l'obéissance due à la *sharī'a* lors même qu'elle paraît contredire les certitudes inébranlables que le *'ārif bi-Llāh* tire de l'expérience savoureuse de la plus haute contemplation.

---

46. Ces 27 + 1 chapitres correspondent, comme l'a montré A. Meftah (*Mafātīḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, Marrakech, 1997), aux 28 degrés de l'existence universelle décrits dans le chapitre 198 des *Futūḥāt*.

47. Voir les références données dans la note 36.

48. Je reprends ici des indications que j'avais données précédemment dans *Un océan sans rivage*, Paris, 1992, pp. 122-128.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

« Le temple qui Me contient, c'est ton cœur » : cette parole, c'est Dieu qui la prononce. Comment celui qui l'a entendue pourrait-il douter qu'elle soit Parole de vérité ? Et comment s'étonner que les tournées autour de la Ka'ba lui apparaissent dès lors comme « la prière sur un cadavre » ? Mais ce Dieu que « ni le ciel ni la terre ne peuvent contenir » a fait pourtant élection d'une maison terrestre. Ce Dieu qui transcende toute forme désigne une pierre comme « Sa main droite » et institue pour les croyants le devoir de lui rendre hommage. Ce Dieu qui, dans Son Livre, enseigne à Ses serviteurs qu'Il est toujours avec eux où qu'ils soient (*Cor.* 2:115) et que la piété ne consiste pas « à se tourner vers l'orient ou vers l'occident » (*Cor.* 2:177) leur commande cependant de prier dans une direction précise et, une fois au moins dans leur vie, de quitter leur demeure pour se rendre dans « une vallée stérile » (*Cor.* 14:37).

« Concession paradoxale », ai-je dit au début de cette étude tout au long de laquelle je n'ai cessé de montrer du doigt le secret. Mais ce qui, pour le commun des fidèles, est en effet une concession miséricordieuse est d'abord ressenti par le mystique comme un douloureux paradoxe : car il ne peut nier, ni sa vérité intérieure, sa *haqīqa*, qu'il tient de Dieu Lui-même, ni le caractère imprescriptible de la *sharī'a*, à laquelle son état de créature le soumet au même titre que n'importe quel croyant. Qu'Ibn 'Arabī ait éprouvé cette tension entre deux certitudes et deux fidélités, bien des passages du premier chapitre des *Futūhāt*, nous l'avons vu, en témoignent[49]. L'atteste aussi le *Tāj al-rasā'il*, étonnante série d'épîtres qu'avant de quitter La Mecque en août 1204 (*dhū l-qa'da* 600) il adressera à cette « Ka'ba de beauté » (*ka'bat al-ḥusn*) qu'il a offensée par son impertinence[50]. Mais l'obéissance a le dernier mot car c'est seulement par une parfaite conformité à sa *'ubūda*, à son statut originel de servitude, que l'homme atteint les profondeurs du mystère divin. Tel est le secret de la science des saints ; et tel est le secret de la Ka'ba[51].

---

49. Le dialogue entre 'Umar et 'Alī b. Abī Ṭālib qu'évoque un vers du premier chapitre est le prototype historique de cette tension entre deux certitudes.

50. *Tāj al-rasā'il*, ms. Velyuddin 1759, ff. 103-144b, authentifié par trois certificats de lecture. Contrairement à ce qu'indique O. Yahia (sous RG 736), ce recueil se compose de 8 épîtres, et non de 7. La première correspond à l'Essence divine, les suivantes à ses 7 attributs. Sur les circonstances de la rédaction de cet ouvrage, voir *Fut.* I, pp. 700-701, et Addas, *op. cit.*, pp. 253-254.

51. Sur la notion de *'ubūda* et son importance dans la doctrine d'Ibn 'Arabī, voir *Un océan sans rivage*, chap. V.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

La pérégrination d'André Scrima*

Radu Bercea

Durant les dernières années d'André Scrima, quand il passait la plupart du temps à Bucarest, nous avions pris l'habitude de discuter au téléphone, chaque semaine ou tous les dix jours, sur des sujets des plus divers. Il m'arriva, plus d'une fois, de me dire : « aujourd'hui ou demain j'appellerai André Scrima. » Si, pour quelque raison que ce soit, j'y manquais, le jour même ou le lendemain le téléphone sonnait, je décrochais et une voix impossible à confondre commençait en français : « *Allô ! Monsieur Radu Bercea ?* », pour continuer la conversation en roumain et la terminer en arabe, avec *inshallah*[1]. – Était-ce télépathie, sympathie, ou bien les deux ? Je n'en sais rien. Mais les choses se passaient vraiment ainsi...

Ayant déjà dépassé « il mezzo del camin di nostra vita », j'avoue qu'il m'est arrivé de rencontrer trois personnes chez qui j'ai perçu « l'étincelle du génie »[2]. Cela étant, une chose mérite d'être retenue : bien que la **Personnalité** et l'**Œuvre** des gens illustres soient naturellement solidaires, aucune des deux ne saurait se réduire à l'autre. Bien que l'on puisse **re-connaître**, en lisant leurs écrits, ceux qu'on a eu la chance de **connaître** « sur le vif », il nous faut bien admettre que le dialogue intellectuel et humain immédiat avec eux garde quelque chose d'ineffable et d'irremplaçable. Quiconque a eu une pareille occasion peut se tenir pour privilégié ; comme moi qui ai rencontré, à l'âge de trente-huit ans, André Scrima.

Après tout, il était un personnage à mille faces, difficile, sinon impossible à cerner. Je tâcherai donc de gloser sur sa personnalité à partir de certains détails biographiques et documents inédits. On verra ensemble si tout cela aboutit à quelque chose[3].

Dans la pensée d'André Scrima, l'*itinérance*, la *pérégrination*, constitue un véritable leitmotiv, voire une obsession. Ainsi, « voie » est un mot-clé dans son discours :

---

* Je veux remercier M. Mihai Şora qui a bien voulu relire mon texte français et me faire d'utiles remarques.

1. « Si Dieu le veut » (*in š'a allah*) ; chez André Scrima, ce syntagme arabe constituait, on le sait bien, presque un tic verbal.

2. Les trois ont été : Sergiu Al-George (1922-1981), rencontré en 1976, Constantin Noica (1909-1987), rencontré en 1980, et – cela va sans dire – André Scrima (1925-2000), rencontré en 1993.

3. J'ai déjà publié, sous les mêmes auspices, mes considérations théoriques sur la pensée d'André Scrima (n'ayant, du moins pour le moment, rien de nouveau à y ajouter.) Voir Radu Bercea, « Essai sur l'herméneutique 'en acte' d'André Scrima », *New Europe College Yearbook* 1998-1999, pp. 15-40.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

« La voie est une modalité synthétique – porteuse, évidemment, d'une pluralité de sens – de définir, tout simplement, le fait de notre existence vue en même temps comme une *énigme* et comme un *sens* (dans la double acception de 'direction' et de 'signification'). C'est une énigme parce que, devant être franchie, elle ne se révèle qu'au fur et à mesure qu'on la parcourt ; et l'énigme maxima, c'est le terme »[4].

En effet, même d'un point de vue « extérieur », la biographie d'André Scrima apparaît, au propre, comme une pérégrination : Bucarest, le Monastère de Neamț, Genève, le Mont Athos, Beyrouth, Bénarès, Deir-el-Harf, Paris, Constantinople, le Vatican, Chicago, Houston, etc., etc. ; enfin, de nouveau Bucarest. Ce qui donna le branle à cette pérégrination, on le sait, fut l'occasion, presque « miraculeuse » à l'époque, de quitter la Roumanie pour l'Inde en 1956. Cet étrange événement ne fut pas sans conférer à notre personnage une aura légendaire[5].

Au-delà de la « légende », se pose cependant le problème de la signification qu'eut pour André Scrima le séjour indien. Malgré notre relation extrêmement cordiale et chaleureuse, je n'ai jamais eu l'occasion d'aborder ce sujet avec lui.

Il y a bien des faits qui viennent illustrer, à travers le temps, son penchant pour l'Inde. Certes, la comparaison entre Hésychasme et Yoga est plutôt naturelle dans une étude écrite à Bénarès, en 1958[6]. Remarquons d'autre part les références indiennes, assez nombreuses, dans le premier chapitre du livre *Le temps du Buisson Ardent*, publié en 1996. Qui plus est, s'enquérant, peu avant sa mort, du vocable sanskrit *yakṣa* (« prodige », « fantasme »), il a commenté avec moi son occurrence dans l'*Atharva-veda* et la *Kena-Upaniṣad*. À propos de cette dernière, il s'exclama : « Qu'elle est belle ! » – C'était, je crois, au temps où il préparait son exposé sur « La phénoménologie du miracle », pour le séminaire *New Europe College* intitulé « La pensée du XVII^{e} siècle »[7].

Heureusement, il nous reste un document précieux concernant l'expérience indienne d'André Scrima : c'est une lettre d'une grande beauté, envoyée en août 1957, depuis Bénarès, au Père Benedict Ghiuș, supérieur à ce moment-là du monastère d'Antim de Bucarest[8]. On y trouve la pensée d'André Scrima déjà cristallisée : l'intérêt général pour les différentes formes de la spiritualité chrétienne, pour la manière dont l'orthodoxie était accueillie en Occident, pour les perspectives de rapprochement de l'Église d'Orient et de l'Église d'Occident, etc. – Mais ce n'est pas tout.

---

4. A. Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană* [*Le temps du Buisson Ardent. Le maître spirituel dans la tradition orientale*], Bucarest, Humanitas, 1996, p. 31.

5. Vingt ans après, quand je me suis mis moi-même au sanskrit, un monsieur, qui était un ami de mon père et (comme André Scrima) d'origine aroumaine, m'a appris l'existence de ce dernier, son séjour indien et sa collaboration avec le patriarche Athénagoras...

6. « L'avènement philocalique dans l'orthodoxie roumaine », *Istina* 1958, 3-4.

7. Voir André Scrima, « La phénoménologie du miracle » (édition du texte, notes et version française par Vlad Alexandrescu), *Res* 44, autumn 2003, pp. 159-170.

8. Lettre du 6-25 août 1957, New Europe College, Bucarest, archive André Scrima.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Ainsi, sur la première page on lit : « J'ai senti que, dès ce moment, je m'étais libéré du 'voyage', pour entrer sur la 'voie' : ce qui est tout autre chose. [...] voici que la voie est vraiment le Dieu Vivant, et que hors de Lui le voyage n'est qu'illusion et divertissement. » On retrouve, donc, des termes qui seront de poids dans les écrits ultérieurs d'André Scrima – tels que « voie » et « le Dieu Vivant » –, mais on tombe aussi sur un détail piquant : parlant de son projet de faire traduire et éditer l'Hymne au « Buisson Ardent », il emploie le syntagme *Deo volente*, équivalent latin exact de ce qui sera son expression favorite : *inshallah*.

Mais ce qui est vraiment surprenant, c'est le regard détaché que l'auteur jette sur l'Inde, quelques mois à peine après y être arrivé :

« Dans ces conditions, la route vers l'Inde et l'Inde elle-même étaient de plus en plus 'inintéressantes', de plus en plus dépourvues de charme » (p. 7).

« Ensuite je suis arrivé à Bénarès. J'y ai vu des yogis, des ascètes, des sannyasins[9] ; des temples, des singes, des ghats[10], des bûchers funéraires : tout cela est réel, mais pas très important. La seule chose précieuse – et, par conséquent, sans prix – demeure le mode intérieur de nous placer devant Dieu et en Lui » (pp. 8-9).

« Pour dire les choses extérieures, ici à Bénarès je suis occupé à rédiger une thèse de doctorat en philosophie [...], à me familiariser avec le sanskrit (que j'aime tant), à faire des conférences sur des thèmes de philosophie [...]. Néanmoins, je le dis avec toute l'humilité, je regretterais de n'être venu en Inde que pour cela » (p. 9).

Ces impressions « toutes chaudes » se trouvent d'ailleurs confirmées rétrospectivement, quatorze ans après, dans une lettre adressée à Arion Roşu[11] ; je cite de nouveau :

« Mes 'relations' avec l'Inde ont été dès le début énigmatiques : et, bien qu'inscrites, naturellement, dans un registre de culture, de présence concrète, de recherche et liaison vive, elle logent, fondamentalement, autre part. Voici que, même aujourd'hui, lorsque, pour des raisons évidentes, l'Inde ne constitue plus pour moi un 'objet' de préoccupation professionnelle, elle n'en reste pas moins présente quelque part, de quelque manière. [...] ces années ont été, à mon insu (je m'en suis rendu compte plus tard), des années de préparation et d'initiation à des travaux futurs dans l'espace européen (rapprochement de l'Orient et de l'Occident chrétiens). Enfin, je crois que l'Inde va toujours constituer pour moi une référence dans le cadre de la méditation et du travail concernant certains développements décisifs de l'esprit et de notre civilisation actuels [...] » (pp. 1-2).

« Je le répète : l'Inde n'a pas été pour moi exclusivement 'culture', ni exclusivement 'métaphysique traditionnelle' : élément d'une itinérance énigmatique, qui mène au-delà d'elle et au delà de 'tout', elle n'a pas disparu de mon horizon » (p. 5).

---

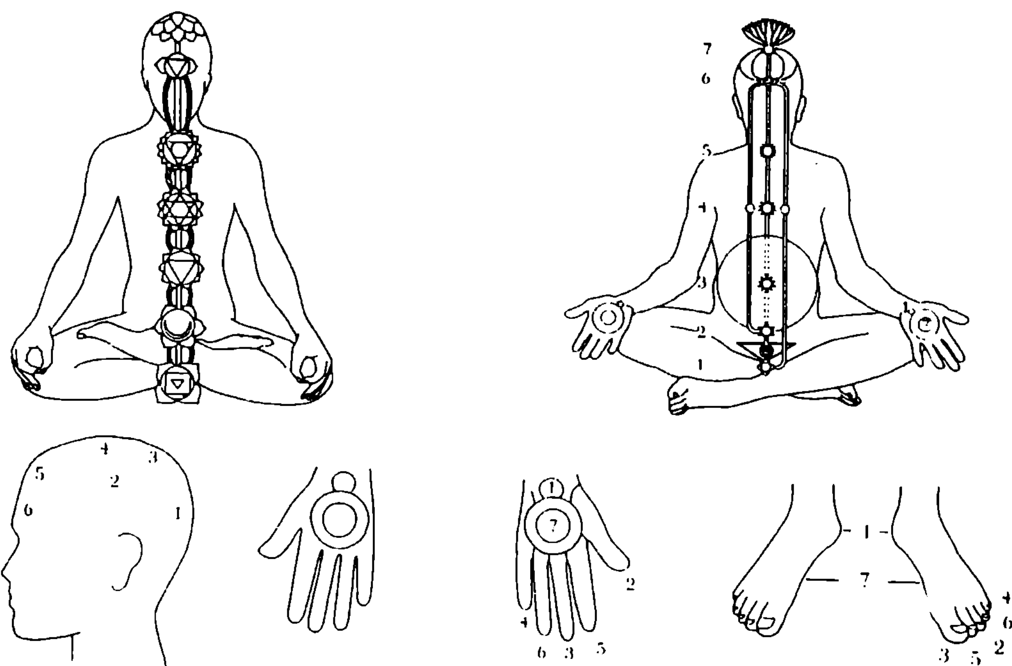
9. « Renonçants » en quête de l'Absolu, adonnés à l'errance et à la mendicité.

10. Lieux d'ablution et de crémation au bord du Gange.

11. Lettre écrite le 25.01.1971, au Monastère Saint-Georges de Deir-el-Harf, Liban, en réponse à la demande de renseignements d'Arion Roşu, indianiste français d'origine roumaine, qui faisait à l'époque des recherches sur les Roumains ayant eu des rapports avec l'Inde. Les documents inédits ayant résulté de cette recherche se trouvent à l'Institut d'Études Orientales Sergiu Al-George, Bucarest.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

higher level, to empower the human's personality overall. When Mircea Eliade discusses the experience of enlightenment, he calls it "the phenomena of cosmic illuminations". His sample group for research consists of an Eskimo shaman, an American businessman, a Canadian psychiatrist, and Arjuna in the *Bhagavad-gītā*. Eliade draws some general conclusions meant to explain more clearly the power involvement and the change of identity that takes place in the cases analyzed in the present study: "It is important to stress that whatever the nature and intensity of an experience of the Light, it always evolves into a religious experience. All types of experience of the Light that we have quoted have this factor in common: they bring a man [sic] out of his worldly Universe or historical situation, and project him into a Universe different in quality, an entirely different world, transcendent and holy." The essence of the universe is now spiritual. The following result is fundamental to all these enlightments: "Whatever his previous ideological conditioning, a meeting with the Light produces a break in the subject's existence, revealing to him [sic] – or making clearer than before – the world of the Spirit, of holiness and of freedom; in brief, existence as a divine creation, or the world sanctified by the presence of God."[24] Thus, no matter what the followers of these NRMs might feel (through their own body), this experience is transforming for the NRMs people existence, and they become convinced of their ability to cope with the religious realm.



through Her [Kundalini's] awakening only, through our ascent only, we have ascended into a very higher realm of consciousness. We have also been granted many powers which had never before been granted in the history of spirituality, such as this power of awakening of Kundalini [in others]. (...) Kundalini has given us realization [enlightenment] for the emancipation of the whole world, not only our own. So everyone has to give realization to others." The way the energy is made active for the people's empowerment is called *Shakti Pat*: "*Shakti* is *power* and *Pat* means *to make it fall*. So now your Shakti can fall on anybody's Kundalini and it can rise it. (...) *Shakti Pat* is to make their power to fall upon another one like the reflection or, as we say, the light is falling upon us. So they let their Kundalini's power fall onto the power of other's Kundalini and then gradually rise it" (*Guru Puja on Advent Sunday, 2nd December 1979*, in Shri Mataji Nirmala Devi, 1988).

24. See the Commentary of Matthew Fox in Hildegard of Bingen 1985.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

Dans beaucoup d'histoires turques contenant le motif de la « tête coupée » on trouve un aspect assez confondant, qui est typiquement mis en évidence par les narrations ci-dessus : le héros, ayant les caractéristiques d'un combattant pour la foi du type *gâzî* ou, antérieurement, *alp-eren*, est décapité à la bataille, ramasse sa tête et poursuit la lutte, avec sa tête sous son bras, jusqu'à la victoire contre les mécréants ; aussitôt la confrontation terminée et son devoir rempli, il s'évanouit et meurt, ou bien emmène sa tête jusqu'à l'endroit où la tradition place, le plus souvent, sa sépulture. Sur les onze légendes (*efsâne*) turques de martyrs (*şehit*) décapités que passe en revue Ahmet Yaşar Ocak, huit comportent des épisodes de « têtes emportées sous le bras » ; ces dernières proviennent des régions de Sinop, Çorum, Iznik, Ankara, Divriği (Sivas), Erzincan, Yozgat et Konya. Le protagoniste de la légende de Sinop, Seyyid Bilâl (Sayyid Bilāl) – héros des premiers siècles de l'islam, présenté comme descendant de l'*imām* al-Ḥusayn, le petit-fils du prophète Muḥammad – est décapité dans une confrontation avec les Grecs byzantins, prend sa tête sous son bras, l'emporte jusqu'à son mausolée (*türbe*) actuel et expire sur place. La légende de Çorum porte sur l'islamisation de la ville ; ses deux héros, Su'ub-u Rûmî (Suhayb-e Rūmī) et Übüd-ü Gâzî (Ubayd Allāh b. Jahš), sont décapités à la bataille, récupèrent leurs têtes et continuent à combattre. Il en arrive de même dans la légende d'Iznik, où l'un des héros, Abdülvahhab Gazi (Abd al-Wahhab Ġāzī) – présenté parmi les compagnons du célèbre Baṭṭal Ġāzī –, quoique décollé à la lutte, prend sa tête sous son bras et continue à passer les ennemis au fil de l'épée, jusqu'à ce qu'il arrive à son *türbe* actuel, pour y rendre son dernier soupir. Le personnage principal de la légende d'Ankara, qui évoque elle aussi la conquête musulmane de la ville, est Hüseyin Gâzî (Ḥusayn Ġāzī), le père de Baṭṭal Ġāzī, qui, décapité au combat, emporte sa tête jusqu'à une colline dans la proximité de la ville – qui deviendra sa sépulture – et, une fois arrivé là, passe de vie à trépas. Selon les habitants de Divriği (Sivas), où se trouve un autre *türbe* attribué au même Ḥusayn Ġāzī, celui-ci aurait été décapité durant sa prière canonique (*namaz*), mais il aurait accompli le rituel jusqu'au bout, pour prendre ensuite sa tête sous son bras, monter sur la colline et y rendre son esprit. Une autre légende, celle d'Erzincan, se rapporte à la conquête turque de l'Asie Mineure ; son protagoniste est décollé par un mécréant (*kâfir*), mais, prenant sa tête sous son bras, continue le combat. Une femme assistant à cette scène crie sa surprise – moment où le corps décapité fiche l'épée dans la terre et s'écroule. Le héros de la légende de Yozgat, un certain Muşlu Ali, est décapité pendant le siège d'une cité byzantine, ramasse sa tête et ne cesse de lutter jusqu'au triomphe final. Dans la légende de Konya, dont l'action se place à l'époque seldjoukide, le très âgé chef militaire de la ville, décapité par l'ennemi lors d'une action hardie, continue à lutter, sa tête sous son bras, ce qui épouvante ses adversaires et les pousse à ficher le camp ; alors il pose sa tête par terre, tourne son tronc décapité vers la *qibla* et paie son tribut à la nature[22]. Les détails s'enlacent de la même façon dans les légendes cueillies par Saim Sakaoğlu, dont nous venons de reproduire quelques fragments. C'est sur un canevas

---

avaient été trouvés en des endroits différents et enterrés comme tels ; on est porté à inférer que les dépouilles « incomplètes » n'étaient pas exclues, ce qui semble en quelque sorte déconcertant pour un dévot musulman, surtout pour un combattant pour la foi.

22. Ocak 1989, pp. 17-21. Les autres légendes résumées par A. Y. Ocak proviennent d'Antakya, de Gaziantep (anciennement Ayıntab), de Tokat et de Trabzon (basse époque).

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

similaire que s'articule la légende de Gâzî Yakub Bey : ayant été décapité pendant le siège de la ville de Lérin[23], il récupère sa tête, la pose sous son bras et se sauve. Mais, comme il arrive souvent dans les légendes turques, « aperçu par une femme, il tombe mort car le charme est rompu par les yeux profanes de la femme »[24]. Il y a lieu de citer aussi la légende de Hasan Baba qui, une fois décapité, prend sa tête sous son bras et l'emporte jusqu'à son *türbe* actuel[25], ou bien une mention d'Evliyâ Çelebi (1611-1684) à propos d'un certain Şeyh Ismâ'îl et de ses disciples qui, jetés à la mer, en seraient sortis sains et saufs, « en dansant sur les vagues avec leurs têtes à la main »[26]. Les légendes turques évoquent également des « têtes qui roulent » après la décollation de leurs protagonistes ; pourtant, ces situations sont plutôt exceptionnelles (une seule occurrence, aux alentours de Tokat[27]).

Pour ce qui est des « légendes modernes », A. Y. Ocak en retient deux, dont l'action se passe à Adana et à Muğla respectivement. La dernière se distingue par un trait à part : la tête coupée, qui fait partie de la catégorie des « têtes parlantes », appartient à une jeune fille décapitée par son père pour avoir contracté un mariage inconvenant. Outre ce profil singulier – la seule victime féminine, ce qui donne à penser –, il est à retenir que notre motif reste productif en Turquie même à l'époque moderne.

Le schéma de la « tête coupée et récupérée » par son ancien possesseur se retrouve dans quelques légendes balkaniques cueillies à Florina (Grèce), à Mitrovica/Mitrovicë (Kosovska Mitrovica), à Prizren et à Rogoçicë/Rogacica (Kosovo). Ces légendes ont en commun un trait particulier : leurs héros transportent leurs têtes coupées en volant[28]. Une migration du motif turc aux Balkans nous paraît, dans ces cas, fort plausible, en raison des contacts historiques avec les Turcs, mais aussi de l'existence de communautés turques ou turcophones significatives dans ces régions.

Dans la majeure partie des situations, les protagonistes des légendes turques ne jouissent pas de facultés surnaturelles, ou bien ne semblent pas en jouir jusqu'au moment critique de leur mise à mort. Reste qu'ils sont des personnages pieux, vaillants, guerroyant contre les « mécréants » ; leur mort et leur apparente résurrection ont donc lieu dans des circonstances plutôt prévisibles. À part cet aspect, qui tient peut-être d'une certaine stratégie narrative, leur comportement *post mortem* est rare dans d'autres contextes culturels ; plus exactement, il n'en fait pas absolument défaut, comme on va le constater[29], mais il est si isolé que les analogies

23. Florina, en Grèce ; ville connue auparavant sous le nom slave de Lérin. Elle fut habitée, avant les Guerres Balkaniques du début du XX^{e} siècle, par beaucoup de Bulgares et resta ensuite sujet de dispute entre les deux pays.

24. Stahl 1986, p. 163 ; *cf.* Ocak 1989, pp. 22-23.

25. Stahl 1986, p. 163.

26. *Ibidem*, p. 164. Suivant P.-H. Stahl, une légende similaire est évoquée en relation avec la mosquée de Sarajevo (Bosnie-Herzégovine), dite « des sept frères décapités » ; elle se réfère à sept derviches qui, après avoir été décapités, ramassent leurs têtes pour se rendre à la mosquée et y être enterrés rituellement.

27. Ocak 1989, p. 20.

28. *Ibidem*, pp. 23-24.

29. Le genre proximal le plus surprenant nous en est fourni par quelques statues de Saint Denis/Denys, l'évangélisateur des Gaules (vers 250), qui fut martyrisé par décollation à Montmartre ou à Saint-Denis. Il est représenté, le plus souvent, avec la marque de son martyre, c'est-à-dire décapité et tenant sa tête sous son bras

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

— 1976, « Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques ». *Revue de l'Histoire des Religions*, T. 189, pp.67-101.

RUBROUCK Guillaume de, *Voyages dans l'Empire mongol (1253-1255)*, Paris, 1985 [Traduction et commentaire de Claude et René Kappler].

SAMPILDENDEV X., *Örx gerijn mongol joson* [Coutumes mongoles liées à la yourte], Oulan-Bator, 1999.

SANDJEEV, *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*. Trad. du russe par Dr. Reinhard Augustin. *Anthropos*, vol. XXII, pp. 576-613 et 933-955, 1927.

— *Anthropos*, vol. XXIII, pp. 538-560 et 967-986, 1928.

SIEROJEWSKI M., « Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes ». *Revue de l'Histoire des Religions*, T. 46, pp. 204-233 et 299-338, 1902.

SUMNER W. G., "The Yakuts. Abridged from the Russian of Sierojewski". *Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol. 31, pp. 65-110, 1901.

VREELAND, *Mongol Community and Kinship Structure* (New Haven, Yale Univ.), [Human Relations Area Files].

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro



The statue of Hearth God (Zao Shen) in the Yuanming Temple.
Photo by Şerban Toader.

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

© The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies
and respective authors

Cover Design: Stelian Stanciu

Printed by DAIM P.H.

ISSN 1221-4302

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro

https://biblioteca-digitala.ro / http://bibmet.ro